N° 8. 10 MAI 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce

(Suite et fin)

Nous disions dans un précédent article comment saint Thomas, à la suite de saint Augustin, et à l'opposé du naturalisme pélagien ou semipélagien, a saisi toute la profondeur et toute l'élévation du mot de Jésus : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (1), et des paroles de saint Paul : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (2). *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* (3) — Dans l'œuvre du salut, on ne peut distinguer *une part*, qui serait *exclusivement* nôtre; mais tout vient de Dieu, jusqu'à notre libre coopération, que la grâce efficace, suavement et fortement, suscite en nous et confirme.

Cette grâce, toujours suivie de son effet, ne nous est refusée, disions-nous, que si nous résistons aux prévenances divines, à la grâce suffisante, dans laquelle le secours efficace nous est déjà offert, comme le fruit l'est dans la fleur. Si nous détruisons la fleur, nous ne verrons jamais

(1) *Joan.*, xv, 5. — (2) *Phil.*, ii, 13. — (3) I *Cor.*, iv, 7.

le fruit, que l'influence constante du soleil et des sucs de la terre aurait produit. Or l'homme se suffit à lui-même pour tomber ; tiré du néant, il est naturellement défectible ; et il est assez secouru par Dieu pour ne tomber que par sa faute, qui le prive ainsi d'un nouveau secours. C'est le grand mystère de la grâce ; nous avons exposé ailleurs ce qu'en disent saint Thomas et ses meilleurs disciples (1). Avec lui et avec saint Augustin, nous devons captiver notre intelligence devant cette divine obscurité, et « *confesser*, dit Bossuet (2), *ces deux grâces* (suffisante et efficace), *dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même* ». N'est-ce pas vraiment conforme à ce que nous dit notre conscience ? Selon cette doctrine, *tout ce qu'il y a de bon en*

(1) *Dieu, son existence et sa nature* (Paris, Beauchesne), p. 682-712. Il n'est pas nécessaire que notre défaillance précède le refus de la grâce efficace, selon une *priorité de temps*, il suffit d'une *priorité de nature* dans l'ordre de causalité matérielle, d'après le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, expliqué par saint Thomas, I^a II^ae, q. 113, a. 8, ad 1. Cf. I^a II^ae, q. 109, a. 1, 2, 8, 9, 10. — C'est Dieu qui nous prévient par sa grâce lorsqu'il nous justifie, et c'est nous qui l'abandonnons les premiers lorsque nous perdons la grâce divine : « *Deus justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur.* » Conc. de Trente, S. 6, c. 11.

(2) Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.). — Cf. index général des œuvres de Bossuet, au mot *grâce* (résistance à la grâce). — Voir particulièrement *Défense de la Tradition*, l. XI, c. 19-27 : démonstration de l'efficace de la grâce par la permission des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Permission du triple reniement de saint Pierre : « Pierre fut justement puni de sa présomption, par la soustraction d'un secours efficace, qui l'aurait effectivement empêché de renier. » Bossuet montre que telle est la doctrine, non seulement de saint Augustin, mais de saint Jean Chrysostome, d'Origène, de saint Grégoire le Grand, de saint Jean Damascène, puisqu'ils disent que *Pierre fut privé de secours*, ce qui ne peut s'entendre de la grâce suffisante, car il eût été alors dans l'impuissance absolue d'éviter le péché, mais d'un secours efficace, qui lui aurait fait éviter effectivement cette faute. Par où l'on voit que la grâce suffisante laisse bien notre volonté sans excuse devant Dieu, et que la grâce efficace, que saint Pierre reçut plus tard, ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes.

nous, naturellement ou surnaturellement, *dérive de l'Auteur de tout bien*. Seul le mal, le péché ne peut venir de Lui, et le Seigneur ne le laisse arriver, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa Miséricorde ou de sa Justice.

Cet enseignement des grands docteurs de la grâce élève notre esprit à une haute contemplation de l'action de Dieu au plus intime des cœurs. Pour le montrer, il suffit de faire voir que cette doctrine doit conduire les âmes qui l'entendent bien à une profonde humilité, à une prière intérieure pour ainsi dire continuelle, à la perfection des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit correspondants. Aussi la retrouvons-nous chez tous les grands maîtres de la vie spirituelle. Vu l'importance et la difficulté de la question, nous n'affirmerons rien dans cet article que d'après les paroles mêmes de l'Écriture, telles que les expliquent les plus grands docteurs.

*
* *

Cette doctrine conduit d'abord à une profonde humilité. D'après elle, en effet, l'homme n'a par lui-même, comme venant exclusivement de lui-même, que son péché, selon la déclaration du Concile d'Orange (1). Il ne fait jamais aucun bien naturel, sans le concours naturel de Dieu, et aucun bien surnaturel sans une grâce, qui non seulement le sollicite ou l'attire, mais le meut efficacement à l'acte salutaire. Comme le dit saint Paul : « *ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre aptitude vient de Dieu* (2) ». Même les âmes saintes, parvenues à un haut degré de charité, ont toujours besoin d'une grâce actuelle pour mériter, pour faire un pas de plus en avant, pour

(1) Can. 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum ». Denzinger, n° 195.
(2) II *Cor.*, III, 5.

éviter le péché et persévérer dans le bien (1). Elle doivent dire : « les pensées des hommes sont incertaines et leurs prévisions hasardées » (2), « que votre volonté soit faite, Seigneur, sur la terre comme au ciel, et *ne nous laissez pas succomber à la tentation.* » Après avoir beaucoup travaillé, elles doivent reconnaître : *nous sommes des serviteurs inutiles* (3), le Seigneur aurait pu choisir d'autres âmes, qui l'auraient beaucoup mieux servi. En toute vérité, selon la doctrine de saint Thomas, nous devons dire : il n'est pas de péché, commis par un autre homme, que *je ne puisse* commettre dans les mêmes circonstances, par suite de l'infirmité de mon libre-arbitre et de ma propre fragilité (l'Apôtre Pierre par trois fois a renié son Maître) ; et si *de fait* je ne suis pas tombé, si j'ai persévéré, c'est sans doute parce que j'ai travaillé et lutté, mais sans la grâce divine je n'aurais rien fait (4) : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam : Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à votre nom donnez la gloire* (5). *Comme l'argile entre les mains du potier, ainsi mon âme entre vos mains* (6). *C'est vous qui m'avez fait et formé* (7) ; *vous m'avez racheté de votre sang* (8). *Si je n'ai pas péri, c'est à cause de votre miséricorde* (9). *Je remets mon âme entre vos mains* (10) : « Voilà, dit saint Augustin, ce qu'il faut croire et dire, en toute piété et vérité, pour que notre confession soit humble et suppliante, et pour que *tout* revienne à Dieu (11). »Telle est la vraie humilité : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu* (12) ? Les saints constatant leurs défaillances se disent : Si tel criminel avait reçu toutes les grâces que le Seigneur m'a données, il aurait été peut-être moins infidèle

(1) *Saint Thomas*, I^{a} II^{æ}, q. 109, a. 2, a. 8, a. 9, a. 10. — (2) *Sagesse*, IX, 14. — (3) *Luc*, XVII, 10. — (4) Cf. DEL PRADO, O. P., *de Gratia*, t. III, p. 151. — (5) *Ps.* CXIII, 1. — (6) *Eccli.*, XXXIII, 13 ; *Jer.*, XVIII, 6. — (7) *Ps.* CXVIII, 73. — (8) *Apoc.* V, 9. — (9) *Thre.* III, 22. — (10) *Ps.* XXX, 6 ; *Luc.* XXIII, 46. — (11) *De dono perseverantiae*, c. 13 : « Hoc nobis expedit et credere et dicere ; hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur *totum* Deo. » — (12) I *Cor.* IV, 7.

que moi. La vue de la gratuité des prédilections divines les confirme dans l'humilité, ils se rappellent le mot de Jésus : « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis.* »

*
* *

Cette doctrine conduit aussi à une prière intime, continuelle, à une action de grâces profonde, à l'oraison de contemplation.

A une prière intime ; car c'est une grâce très secrète qu'il faut demander, non pas seulement celle qui sollicite et excite au bien, mais celle qui nous le fait vouloir, qui nous fait persévérer, qui atteint le fond de notre cœur et de notre libre-arbitre, celle qui nous meut en ces profondeurs, pour que nous soyons délivrés de la concupiscence de la chair, de la concupiscence des yeux, de l'orgueil de la vie; car c'est Dieu seul qui sauve et qui nous arrache à ces ennemis de notre salut. En cela Il ne blesse pas notre liberté, mais Il la fait, en nous délivrant de la captivité des choses d'en-bas.

C'est ainsi que la Sainte Écriture nous enseigne à prier : « Ayez pitié de moi, Seigneur, selon votre infinie miséricorde. Soyez propice au pécheur. Aidez mon incrédulité. Créez en moi un cœur pur, et renouvelez au-dedans de moi un esprit ferme. Convertissez-moi, Seigneur, faites-moi revenir à vous et je reviendrai (1). Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », donnez-moi votre grâce très forte et très douce pour que vraiment je l'accomplisse, votre sainte volonté; comme le dit saint Augustin : « *Domine, da quod jubes et jube quod vis* — Donnez, Seigneur, ce que vous commandez, et commandez ce qui vous plaira. »

Ainsi encore prie l'Église dans son Missel : « Seigneur, retournez vers vous nos volontés rebelles; faites que les

(1) *Thren.* 5, 21 : « Converte nos, Domine, ad te et convertemur. »

infidèles, qui ne veulent pas croire, le veuillent vraiment. Appliquez notre cœur aux bonnes œuvres. Donnez-nous la bonne volonté. Convertissez-nous et attirez-nous fortement à vous. Enlevez-nous notre cœur de pierre et donnez-nous un cœur de chair, un cœur docile et pur. Changez nos volontés et inclinez-les vers le bien (1). »

Telle est la sainte confiance de la prière de l'Église, parce qu'elle est sûre que Dieu n'est *pas impuissant* à convertir les pécheurs les plus endurcis. Que doit faire le prêtre qui ne parvient pas à ramener au bien un pécheur qui va mourir ? S'il est persuadé que Dieu peut convertir cette volonté coupable, *avant tout il priera*. Si, au contraire, il se figure que Dieu n'a prise sur cette volonté que du dehors, par les circonstances, par les bonnes pensées, bonnes inspirations, qui restent extérieures au consentement salutaire, ne s'attardera-t-il pas trop lui-même à des moyens superficiels, aura-t-il dans sa prière cette sainte hardiesse, que nous admirons chez les saints, et qui repose sur leur foi en la souveraine efficacité de la grâce ?

De même la prière doit être en un sens *continuelle*, puisque notre âme a besoin d'une nouvelle grâce actuelle efficace, pour chaque acte salutaire, pour chaque nouveau mérite. On voit dès lors le sens profond de la parole de Notre-Seigneur : « *Il faut toujours prier, sans se lasser* » (2) ; parole qui n'est pleinement réalisée que dans la vie mystique, où la prière devient vraiment, comme le disent les Pères, « la respiration de l'âme », qui ne cesse pas plus que celle du corps ; l'âme constamment désire la

(1) « Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum et det nobis cor carneum seu docile. Ut immutet voluntates nostras easque inclinet ad bonum. » Sur ces prières de l'Église, cf. Saint Augustin, *Epist. ad Vital.* 217 (al. 107), et Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. X, c. 10.

(2) *Luc.* xviii, 1.

grâce, qui est comme l'air qui la renouvelle et lui fait produire toujours de nouveaux actes d'amour de Dieu.

Si telle doit être la prière de demande, nous devons aussi *rendre grâces à Dieu pour toutes nos bonnes actions*, puisque sans Lui nous n'aurions rien fait. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Priez sans cesse. En toutes choses rendez grâces : car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus, à l'égard de vous tous (1). » « Psalmodiez du fond du cœur en l'honneur du Seigneur. Rendez continuellement grâces pour toutes choses à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (2) .»

Cette doctrine de l'efficacité intrinsèque de la grâce conduit non moins directement à la *prière de contemplation*, qui considère surtout l'action profonde de Dieu en nous pour mortifier et vivifier, et qui s'exprime par le *fiat* du parfait abandon. C'est dans la contemplation que nous voyons se réaliser au plus intime des âmes la parole de l'Écriture : « Vous êtes grand, Seigneur, dans l'éternité..., vous mortifiez et vous vivifiez, vous conduisez au tombeau et vous en ramenez (3). » « Votre parole guérit tout (4). » A ce travail intense et caché de la grâce en nous, même lorsqu'il crucifie et semble tout détruire, dire un *fiat* parfait, c'est la coopération la plus secrète, mais la plus féconde à l'œuvre la plus grande de Dieu ; c'est la prière de Jésus à Gethsémani, et celle de la Vierge au pied de la croix.

Enfin cette doctrine nous rappelle que, même pour prier, la grâce efficace est nécessaire : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il faut, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables ; et Celui qui sonde les cœurs, connaît quels sont les désirs de l'Esprit ; il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints (5). » Ce mystère se vérifie surtout dans l'union

(1) *Thess.* v, 17. — (2) *Ephes.* v, 20. — (3) *Tob.* xiii, 2. — (4) *Sap.* xvi, 13. — (5) *Rom.* viii, 26.

mystique, souvent obscure et douloureuse, où l'âme apprend par expérience combien la grâce est nécessaire pour prier, comme pour bien agir. Mais aussi, dit saint Jean de la Croix (1), arrivées à un certain degré de l'union, « les âmes obtiennent de Dieu tout ce qu'elles se sentent inspirées de lui demander, selon ce mot de David : Mettez vos délices dans le Seigneur, et il vous accordera ce que votre cœur désire. Ps. xxxvi, 4 ». Du reste, toute prière humble, confiante, persévérante, par laquelle nous demandons ce qui est nécessaire ou utile à notre salut, est infailliblement efficace, en vertu de la promesse de Notre-Seigneur, et parce que c'est Dieu lui-même qui l'a fait jaillir de nos cœurs. Résolu d'avance, dès l'éternité, à nous accorder ses bienfaits, c'est Lui qui nous porte à les lui demander (2).

*
* *

Cette doctrine de l'efficacité souveraine de la grâce conduit enfin à une grande élévation dans la pratique des *vertus théologales*. Pourquoi ? Parce qu'elle est intimement liée au mystère sublime de la prédestination, et lui conserve toute sa grandeur. Saint Paul nous le dit dans l'Épître aux Romains, viii, 28 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son (éternel) dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous donc après cela ? Si Dieu est

(1) *Nuit obscure*, l. II, c. 20.
(2) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 83, a. 2. — S. Augustin, *Enchirid.*, c. 32. — Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 38.

pour nous, qui sera contre nous ? » Même doctrine dans l'Épître aux Ephésiens (1).

Saint Augustin (2) et saint Thomas (3) ont admirablement expliqué sans les amoindrir ces paroles de saint Paul. Bossuet, leur disciple, les résume avec sa maîtrise habituelle en disant (4) : « Je ne nie pas la bonté dont Dieu est touché pour tous les hommes, ni les moyens qu'il leur prépare pour leur salut éternel, dans sa providence générale. *Car il ne veut point que personne périsse, et il attend tous les pécheurs à repentance* (5). Mais quelque grandes que soient les vues qu'il a sur tout le monde, il y a un certain regard particulier et de préférence, sur un nombre qui lui est connu. Tous ceux qu'il regarde ainsi pleurent leurs péchés, et sont convertis en leur temps. C'est pourquoi lorsqu'il eut jeté sur saint Pierre ce favorable regard, il fondit en larmes : et ce fut l'effet de la prière que Jésus-Christ avait faite pour la stabilité de sa foi. Car il fallait premièrement la faire revivre, et dans son temps l'affermir, pour durer jusqu'à la fin. Il en est de même de tous ceux que son Père lui a donnés d'une certaine façon ; et c'est

(1) S. Paul dit aussi, *ad Ephes.* I, 5, 11 : « C'est en Jésus-Christ que Dieu le Père nous a élus, dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé... C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. »

(2) S. Augustin, voir particulièrement *De Praedestinatione sanctorum*, c. 3, 6-11, 14, 15, 17. *De dono perseverantiae*, c. 1, 6, 7, 12, 16-20, 23. *De correptione et gratia*, c. 9, 12, 13, 14. — Cf. sur ces textes del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 555-564, t. II, p. 67-81, 259..., et Bossuet *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 13-20.

(3) S. Thomas, *in Ep. ad Rom.* VIII, 28..., *in Ep. ad Ephes.*, I, § 5... — I^a, q. 23.

(4) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, II^e partie, 72^e jour. Voir aussi table des œuvres de Bossuet aux mots *prédestination* et *grâce*.

(5) II Petr. III, 9.

de ceux-là qu'il a dit : *Tout ce que mon Père me donne, vient à moi... Et la volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour.* (Jean, VI, 37-39.)

« Et pourquoi nous fait-il entrer dans ces sublimes vérités ? Est-ce pour nous troubler, pour nous alarmer, pour nous jeter dans le désespoir, et faire que l'on s'agite soi-même, en disant : Suis-je des élus ou n'en suis-je pas ? Loin de nous une si funeste pensée, qui nous ferait pénétrer dans les secrets conseils de Dieu, fouiller, pour ainsi parler, jusque dans son sein, et sonder l'abîme profond de ses décrets éternels. Le dessein de notre Sauveur est que, contemplant ce regard secret qu'il jette sur ceux qu'il sait, et que son Père lui a donnés par un certain choix, et reconnaissant qu'il les sait conduire à leur salut éternel par des moyens qui ne manquent pas, nous apprenions premièrement à les demander, à nous unir à sa prière, à dire avec lui : *Préservez-nous de tout mal* (Matth. VI, 13) : ou comme parle l'Église : *Ne permettez pas que nous soyons séparés de vous : si notre volonté veut échapper, ne le permettez pas* ; tenez-la sous votre main, changez-la, et la ramenez à vous. »

Cette prière prend toute sa valeur dans la plénitude de la vie de foi, qui est la vie mystique : foi aussi pratique que sublime en la sagesse de Dieu, en la sainteté de son bon plaisir, en sa toute-puissance, en son souverain domaine, en la valeur infinie des mérites de Jésus-Christ, et en l'efficacité infaillible de sa prière.

Foi en la Sagesse de Dieu : « O profondeur insondable des trésors de la science et de la sagesse de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles !... Qui lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense ? Parce que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen ! (1) »

(1) *Rom.*, XI, 33-36.

Foi en la sainteté du bon plaisir divin : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages et les avez révélées aux petits. Oui, Père, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi (1). » — De même, Jésus dit aux pharisiens : « Ne murmurez point entre vous. Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; et moi je le ressusciterai au dernier jour (2). »

Foi en la toute-puissance divine : Dieu peut convertir au bien les pécheurs les plus endurcis : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, et il l'incline où il veut (3). » « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir (4). » « Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, elles me suivent. Je leur donne une vie éternelle, elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. Mon Père et moi nous sommes un (5). »

Foi au souverain domaine du Créateur : « Ce que l'argile est dans la main du potier, vous l'êtes dans ma main, maison d'Israël (6). » « Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, formés pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice) ? (7)

Foi à la valeur infinie des mérites et de la prière de Jésus : « Le Père aime le Fils, et il lui a tout remis entre les mains (8) ». « En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle (9) ». « J'ai manifesté votre nom

(1) *Matth.*, XI, 25. — (2) *Joann.*, VI, 44. — (3) *Prov.*, XXI, 1. — (4) *Phil.*, II, 13. — (5) *Joann.*, X, 27. — (6) *Jérém.*, XVIII, 6. — (7) *Rom.*, IX, 21. — (8) *Joann.*, III, 35. — (9) *Joann.*, VI, 47.

aux hommes que vous m'avez donnés du milieu du monde. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés : et ils ont gardé votre parole... C'est pour eux que je prie... Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous. Lorsque j'étais avec eux, je les conservais dans votre nom. J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie... Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal... Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde (1). »

Cet acte de foi sereine et invincible aux mérites infinis de Jésus ravit le cœur de Dieu, qui permet à certaines heures que tout semble extérieurement perdu pour donner à ses enfants l'occasion de Lui prouver leur foi par un pareil acte.

Cette doctrine de grâce nous porte aussi à une *espérance toute surnaturelle* faite de *confiance* et *d'abandon* à la divine Miséricorde. Le motif formel de l'espérance est en effet la miséricorde divine infiniment secourable (*Deus auxilians*) ; c'est en Dieu, et non pas dans la force de notre libre arbitre que nous devons espérer, pour que cette vertu d'espérance soit divine et théologale. « Celui qui a confiance dans son propre cœur est insensé. Mais celui qui marche dans la sagesse sera sauvé (2). » Considérant notre faiblesse, nous devons « travailler à notre salut avec crainte et tremblement (3) », « et que celui qui croit être debout prenne garde de tomber (4) ». Mais d'autre part, considérant la bonté infiniment secourable de Dieu, nous

(1) *Jean*, XVII, 6. — (2) *Prov.*, XXVIII, 26. — (3) *Phil.*, II, 12. — (4) I *Cor.*, X, 12.

devons lui dire : « Mon Dieu, en toi je me confie... aucun de ceux qui espèrent en toi ne sera confondu (1). » « Entre tes mains, je remets mon esprit (2). » « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon, heureux l'homme qui met en lui son refuge (3). » « Gardez-moi, Seigneur, car j'ai espéré en vous (4). » « En vous j'ai placé mon refuge, que jamais je ne sois confondu (5). » « Voici que Dieu est ma délivrance, j'ai confiance et je ne crains rien ; c'est Lui qui est ma force et mon salut (6). » « Je puis tout en celui qui me fortifie (7). »

Tel est l'abandon que Jésus-Christ veut nous apprendre ; et il n'y a là aucun quiétisme, comme l'explique si bien Bossuet : « Nous devons nous abandonner à la divine bonté, non qu'il ne faille agir et travailler, ou qu'il soit permis de se livrer, contre les ordres de Dieu, à la nonchalance, ou à des pensées téméraires ; mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur, il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité.

« Mon Sauveur ! je m'y abandonne... je vous remets entre les mains ma liberté malade et chancelante, et ne veux mettre ma confiance qu'en vous.

« L'homme superbe craint de rendre son salut trop incertain, s'il ne le tient en sa main ; mais il se trompe. Puis-je m'assurer sur moi-même ? Mon Dieu ! je sens que ma volonté m'échappe à chaque moment : et si vous vouliez me rendre le seul maître de mon sort, je refuserais un pouvoir si dangereux à ma faiblesse. Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir ! Quoi ! on pense me rassurer davantage, en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance ? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous donnez cette confiance, de s'abandonner tout à fait à

(1) *Ps.* XXIV, 2. — (2) *Ps.* XXX, 6. — (3) *Ps.* XXXIII, 9. — (4) *Ps.* XV, 1. — (5) *Ps.* XXX, 2. — (6) *Isaïe*, XII, 2. — (7) *Phil.*, IV, 13.

vous, reçoivent dans ce doux instinct la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la terre de votre bonté. Augmentez donc en moi ce désir ; et faites entrer, par ce moyen, dans mon cœur, cette bienheureuse espérance de me trouver à la fin parmi ce nombre choisi... *Guérissez-moi et je serai guéri* ; *convertissez-moi et je serai converti.* » (Médit. sur l'Évangile, IIe P., 72e jour.)

Dans les très douloureuses purifications passives de l'esprit, les âmes sont assez souvent tentées contre l'espérance, et troublées au sujet du mystère de la Prédestination ; à ce moment pour elles tous les secours créés font défaut, elles doivent héroïquement espérer, contre toute espérance, pour le seul et très pur motif : Dieu est infiniment secourable, Il n'abandonne pas les justes le premier, Il ne permet pas qu'ils soient tentés au-delà de leurs forces aidées par la grâce, c'est Lui qui les soutient par sa toute-puissante bonté. Il le dit à saint Paul : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » « Je préfère donc, écrit le grand Apôtre, me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans l'infirmité, les opprobres, les nécessités, les persécutions et les détresses, pour le Christ ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (1). »

Au moment de grandes difficultés pensons à ce motif formel de l'espérance : *Deus auxilians*, Dieu secourable ; or Il l'est *efficacement*, par la grâce qui non seulement sollicite au bien, mais qui d'une façon très suave et très forte le fait accomplir (2). « *Salus autem justorum a Domino* : De Dieu vient le salut des justes, Il est leur protecteur au temps de la détresse, Il les délivre des méchants et les sauve, parce qu'ils ont mis en lui leur confiance. » (Ps. xxxvi, 39).

Enfin cette doctrine de l'efficacité de la grâce confirme

(1) II *Cor.*, xii, 8. — (2) Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, c. 45, sur la tentation.

notre charité envers Dieu et les âmes. Cette charité est une amitié fondée sur la communication que Dieu nous fait de la vie divine par la grâce. Et donc plus la grâce qui nous est donnée est intime et efficace, plus nous devons aimer Dieu, ou répondre à son amour. « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, dit saint Jean, c'est Lui qui nous a aimés (1). » Le Maître avait dit lui-même à ses apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, que votre fruit demeure, et que le Père vous accorde ce que vous lui demanderez en mon nom (2). » Et dans l'exercice de l'apostolat, c'est parce qu'il croyait à la souveraine efficacité de la grâce, que saint Paul a pu écrire : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ?... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, par Celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés..., ni les puissances, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur (3). » Le Christ avait dit à son Père : « J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés... et je veux que là où je suis, ils y soient avec moi... Je leur ai fait connaître votre nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois aussi en eux (4). »

Ces paroles de Notre-Seigneur ne sont pleinement réalisées ici-bas que dans la vie mystique, prélude de la vie du ciel. Et la grande théologie de saint Augustin et de saint Thomas, sur la grâce, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, atteint ainsi la mystique orthodoxe la plus haute.

Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu ? elle se répand doucement dans l'âme

(1) I *Joan.*, IV, 10. — (2) *Joan.*, XV, 16. — (3) *Rom.*, VIII, 35. — (4) *Joann.*, XVII, 12, 24, 26.

qui commence à vouloir ; plus cette âme veut, plus elle a soif de Dieu, plus elle sera comblée. Le jour où le Seigneur deviendra très exigeant, lorsqu'Il voudra le pur cristal là où il n'y avait que le péché, alors Il donnera sa grâce en abondance pour répondre à ses exigences. Ne l'a-t-il pas dit lui-même : « Je suis venu pour que vous ayez la vie, et que vous l'ayez en abondance (1) » ? L'âme purifiée finit par chanter la puissance de Dieu : « La droite du Seigneur a déployé sa force, je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les œuvres du Très-Haut. » (Ps. CXVII, 17.)

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on retrouve cette doctrine chez les plus grands maîtres de la vie spirituelle.

Saint Bernard dit : « La grâce est nécessaire au salut, le libre-arbitre l'est également. Mais la grâce pour donner le salut, le libre-arbitre pour le recevoir... N'attribuons donc pas une partie de la bonne œuvre à la grâce, une partie au libre-arbitre ; elle se fait tout entière par l'action commune et inséparable de tous les deux. Tout entière par la grâce, tout entière par le libre-arbitre ; mais provenant tout entière de la première dans le second (2). »

Saint Bonaventure dit de même : « Les âmes pieuses ne cherchent pas à s'attribuer, dans l'œuvre du salut, une part qui ne viendrait pas de Dieu, elles reconnaissent que tout provient de la grâce divine (3). »

Tauler parle de l'efficacité de la grâce comme saint Thomas.

L'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* écrit, l. III, c. 4, n. 3 : « Ne pensez jamais être quelque chose à cause du bien que vous faites... De vous-même vous tendez toujours au néant, un rien vous ébranle, un rien vous abat, un rien vous trouble et vous décourage. Qu'avez-vous dont vous puissiez vous glorifier ? et que de motifs, au contraire,

(1) *Joann.*, X, 10. — (2) *De Gratia et libero arbitrio*, c. 1 et 14. Cf. *Dict. Théol.*, art. *S. Bernard*, coll. 776. — (3) II *Sent.* Dist. 26, q. 2 : « Hoc etiam piarum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei ».

pour vous mépriser vous-même ! Car vous êtes beaucoup plus infirme que vous ne sauriez le comprendre. » — l. III, c. 8, n. 1 : « Seigneur, je ne suis rien, et je ne le savais pas. Si vous me laissez à moi-même, que suis-je ? Rien qu'infirmité ; mais dès que vous jetez un regard sur moi, à l'instant je deviens fort, et je suis rempli d'une joie nouvelle. » — l. III, c. 9, n. 2 : « En moi, mon fils, comme dans une source intarissable, le petit et le grand, le pauvre et le riche, puisent l'eau vive, et ceux qui me servent volontairement et de cœur recevront grâce sur grâce... Ne vous attribuez donc aucun bien, et n'attribuez à nul homme sa vertu ; mais rendez tout à Dieu, sans qui l'homme n'a rien, *sed totum da Deo, sine quo nihil habet homo* : C'est moi qui vous ai tout donné, et je veux que vous vous donniez à moi tout entier... Ceci est la vérité, qui dissipe la vanité de la gloire. Là où pénètrent la grâce céleste et la vraie charité, il n'y a plus place pour l'amour-propre, ni pour l'envie, qui torturent le cœur. Car l'amour divin subjugue tout et agrandit toutes les forces de l'âme. » — l. III, c. 55, n. 5 : « O bienheureuse grâce, venez, descendez en moi, remplissez-moi, dès le matin, de votre consolation, de peur que mon âme, épuisée, aride, ne vienne à défaillir de lassitude... Cette grâce divine est ma force, mon conseil, mon appui. Elle est plus puissante que tous les ennemis, et plus sage que tous les sages... Que suis-je sans elle, qu'un bois sec, un rameau stérile ? Que votre grâce, Seigneur, me prévienne donc et m'accompagne toujours. » — l. III, c. 58, n. 4 : « C'est moi, dit le Seigneur, qu'on doit louer dans tous mes saints : moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi élevés dans la gloire et prédestinés sans aucuns mérites précédents de leur part (1). Tous ne sont qu'un par le lien de charité, et ils m'aiment

(1) « Ego super omnia benedicendus sum et honorandus, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis. » Même doctrine que chez S. Thomas, I^a^, q. 23, a. 5.

plus qu'ils ne s'aiment. Ravis au-dessus de leur propre amour, ils se plongent et se perdent dans le mien et s'y reposent délicieusement. »

Saint Jean de la Croix suppose toujours la vérité de cette doctrine (1).

Saint François de Sales lui-même nous dit : « La grâce agit fortement, mais si suavement, que notre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action... Le consentement à la grâce dépend beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et la résistance à la grâce ne dépend que de la seule volonté... *Si tu savais le don de Dieu* (2). »

A quelque école théologique qu'ils appartiennent, les bons auteurs spirituels sont conduits à la même doctrine par l'élévation des sujets qu'ils abordent (3).

(1) *Cantique spirituel*, IV° P. str. 38, trad. Hoornaert, p. 302 : « En ce jour de l'éternité, c'est-à-dire avant la création, et selon son bon plaisir, Dieu a prédestiné l'âme à la gloire, et a déterminé le degré qu'elle y occuperait. Dès ce moment, cette gloire est devenue la propriété de l'âme, et cela de façon si absolue, qu'aucune vicissitude, ni les temporelles, ni les spirituelles, ne sont capables de la lui enlever radicalement, car ce que Dieu lui a donné gaatuitement, ne peut manquer de demeurer toujours son bien ». — Dans *la Montée*, l. II, c. 4, tr. Hoorn. p. 97 : « Dieu dispose librement de ce degré d'union (mystique), comme il dispose librement du degré de la vision béatifique ». — Dans la *Prière de l'âme embrasée* (éd. des Carmélites, t. I, p. 475) il dit encore : « Que si vous attendez mes œuvres, Seigneur, pour m'accorder ainsi ce que je demande, donnez-les-moi, opérez-les en moi, et joignez-y les peines que vous voudrez bien accepter de moi. »

(2) S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. 12. Il dit au même endroit : « La grâce est si gracieuse, et saisit si gracieusement nos cœurs pour les attirer, qu'elle ne gaste rien en la liberté de notre volonté ; elle touche puissamment, mais pourtant si délicatement, les ressorts de notre esprit, que notre franc-arbitre n'en reçoit aucun frottement ».

(3) Le P. Grou, S. J., *Maximes Spirituelles*, 2° maxime, écrit comme les plus fidèles disciples de S. Thomas : « La grâce seule peut nous affranchir de l'esclavage du péché, et nous assurer la vraie liberté ; d'où il suit que *plus la volonté s'assujettira à la grâce*, plus elle fera tout ce qui dépend d'elle pour s'en rendre absolument, pleinement

Concluons avec Bossuet : pratiquement l'humilité résout toutes les difficultés du mystère de la grâce : « Voici, dit-il, un écueil terrible pour l'orgueil humain : L'homme dit en son cœur : J'ai mon franc-arbitre : Dieu m'a fait libre et je veux me faire juste... Je veux me trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre-arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde ? Il les accorde tellement qu'il veut, sans vous relâcher de votre action, que vous lui attribuiez tout l'ouvrage de votre salut : car il est le Sauveur, et il dit : *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi* (1). Croyez bien que Jésus-Christ est Sauveur, et toutes les difficultés s'évanouiront (2). »

Comme le montre le passage de saint Jean de la Croix que nous venons de citer, cette grande doctrine de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas oriente manifestement les âmes vers l'union mystique la plus haute, qui n'est autre que la plénitude de la vie de foi. Nous le verrons de mieux en mieux en traitant prochainement de la nature de la perfection chrétienne.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

et constamment dépendante, *plus elle sera libre...* Ainsi tout consiste pour elle à se remettre entre les mains de Dieu, à n'user de son activité propre que pour parvenir à être plus dépendante de Lui... *Notre salut n'est-il pas incomparablement plus assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres?* Au fond que pouvons-nous pour nous sauver, que ce que Dieu nous fait pouvoir ? » Cf. aussi P. de Caussade, S. J., *l'Abandon à la Providence*, l. III, c. 1, 2 ; et le P. Lallemant, S. J., *La Doctrine spirituelle*, 4e Principe, la docilité au Saint-Esprit, c. 1 et 2.

(1) Isaïe, xliii, 8, 11.

(2) Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, 18e semaine, 15e élévation.

L'activité de la conscience morale

Quand, se plaçant au centre le plus vivant de sa personnalité, chacun de nous contrôle sa conduite, il se surprend doublement préoccupé et de l'action qui le sollicite et de la loi qui commande ou défend cette action.

La loi, qui vient ainsi contraindre l'attention, pose sur un arrière-fond de multiples autres lois et dont chacune est prête à prendre tour à tour le premier plan, selon l'orientation fort variable et perpétuellement changeante de notre activité. Mais, quelle que soit la règle morale appelée devant la réflexion, qu'elle vienne de nos règles courantes d'honnêteté naturelle, de celles qui président à l'économie de notre destinée surnaturelle, ou enfin des injonctions immédiates de notre devoir d'état, il reste que cette règle se formule avec l'ordre de raison qui convient à toute loi. Elle prescrit, ou elle défend, et, dans l'un et l'autre cas, elle prononce une obligation. L'impérieux et primitif décret de la raison humaine : « Fais ce que dois », se dicte en vigueur à travers toute loi appelée à régenter nos actions.

Telle était, le lecteur voudra bien s'en souvenir, la conclusion de notre précédente étude (1).

Mais, l'assentiment à la règle morale, qui actuellement me commande, n'est encore, pour ma conscience, qu'un point de départ. Cette loi n'est pas à juger : j'en adopte

(1) Voir n° de mars : *La conscience et la règle morale*, pp. 394-401.

l'intimation. Ce que je juge, en regard de sa lumière, c'est *cette* action que je vais faire, que je fais ou que je viens de faire ; c'est vers elle que mon jugement de conscience se porte pour la comparer à la règle et apprécier sa valeur morale.

Suivons, dans son déroulement, cette activité de la conscience.

*
* *

Prenons un exemple concret qui nous délivrera des formules vagues d'une description abstraite.

Je suis en humeur contre quelqu'un dont les paroles ou les actes m'ont mécontenté. Ma raison rumine de ce prétendu tort, et comme j'en suis fort vexé, il me vient spontanément à l'esprit de riposter par une vengeance appropriée. L'occasion est toute prête. J'en sais long sur celui qui est l'objet de mon ressentiment... Voici donc une médisance en perspective, une médisance bien assénée dont se félicite d'avance ma rancune. Oui, mais tout de même, c'est une médisance, et ma conscience ne tarde pas à protester ; car Dieu et la raison défendent de médire, et je n'ignore pas que c'est là une faute contre la charité et contre la justice.

Ainsi donc, en moi, deux tendances s'entrechoquent ; deux raisonnements œuvres d'une même raison se heurtent à propos de la même action.

Ma raison, au service de ma passion de vengeance, trouve très vite cet argument de justification :

Il est opportun de me venger.
Or, cette médisance est une vengeance.
Donc cette médisance est opportune.

Mais voici que ma raison — la même raison — réplique tout aussi vite par cet argument :

L'injustice est défendue comme un mal.
Or, cette médisance est une injustice.
Donc cette médisance est un mal.

S'étonnera-t-on de cette apparente complication d'un cas très simple, et verra-t-on là des subtilités logiques et irréelles ? Et pourtant, qu'on veuille y réfléchir : en opposant ces deux arguments comme parties en conflit dans le débat intérieur de la conscience, on réduit au minimum l'interférence des jugements qui s'entrecroisent en nous à propos d'une action réfléchie. Que l'on songe, par exemple, à la multiplicité de considérations que je puis tour à tour élaborer à propos de cette médisance dont je parle plus haut, quand, d'avance et en secret, je médite mon coup. Que l'on songe en même temps aux rumeurs de ma conscience venant successivement contredire les arguments que j'invoque en faveur de ma vengeance.

Mais faisons abstraction de cette multiplicité et voyons, en leurs lignes les plus claires, les deux arguments en question.

Quand ma raison prononce : « Cette médisance est un mal », elle formule, en cet acte même, le jugement de conscience. Contrôlée avec les principes de charité et de justice accueillis par moi, de longue date, comme règles obligatoires, cette action particulière m'apparaît évidemment défendue. Et c'est pour le clair motif d'une telle évidence que mon jugement de conscience articule son interdit.

Mais, ce jugement de conscience n'est pas seul à fixer mon attention. Cette médisance, je la considère et l'apprécie, non pas seulement en regard de la loi morale, mais en regard de mon appétit de vengeance. De ce chef, devant mon esprit qui s'en avise comme du vrai moyen d'assouvir ma rancune, elle se prescrit comme très opportune. Sans doute, ma conscience la réprouve au nom de la loi, mais en même temps tout m'engage à l'adopter, puisqu'elle sert si bien mon ressentiment.

Qu'on le remarque avec soin, — entre ces deux conclusions diamétralement opposées, il y a autre chose qu'un conflit intellectuel. L'une et l'autre expriment deux tendances opposées, elles aussi, et qui peuvent avoir des

ramifications très profondes dans l'intime de ma personnalité. Si je résiste à l'attrait de cette médisance, c'est que la règle morale qui la défend possède en moi de solides assises. Je sais fort nettement que médire est une faute, je le sais par le consentement unanime de mon instruction et de mon éducation, par mon propre acquis vertueux, par mon caractère moral en un mot et qui est lui-même le résultat de toutes les influences qui ont tassé et à la longue affermi mes convictions, influences faites des lumières de ma foi et de celles de ma raison, de la grâce divine et de mon effort personnel, — influences qui, au moment présent où ma conscience prononce son verdict, ne cessent de l'appuyer en renforçant sa clarté.

Oui, mais en face de mon jugement de conscience et de sa conclusion : « Cette médisance est un mal défendu », ma raison dresse un autre jugement et une autre conclusion : « Cette médisance est opportune à ma vengeance. » La rancune dont mon cœur bouillonne et dont mon imagination surexcitée atteste le cuisant, me paraît un principe d'action péremptoire. Je désire vivement cette médisance et, sous la poussée de ce désir, ma raison devient fertile à trouver des motifs d'y souscrire.

Ces deux conclusions qui consacrent deux tendances divergentes n'ont pas la même valeur.

La conclusion de conscience est une définition de l'acte au seul point de vue moral. Elle est déterminée par un jugement qui, tout en visant strictement l'action en toutes ses circonstances particulières, se désintéresse pourtant des dispositions affectives actuelles qui la réclament. Ma raison la considère en face des principes intemporels et objectifs de la moralité, et comme détachée des motifs immédiats et subjectifs que ma passion trop intéressée à son but poursuit en sa faveur. Ma conscience se prononce en une sentence sereine, impartiale, volontairement impassible, comme appuyée sur la rigidité des principes, dont la lumière impitoyablement projetée et maintenue sur le délit en cause accuse sa malice en vigoureux relief.

La conclusion du jugement passionnel n'est plus impartiale, mais au contraire toute partiale. Elle n'est plus définitoire et « cognitive », mais intimante et « affective ». Elle procède droit de la passion et des raisons de vengeance que celle-ci active dans mon esprit. Elle n'exprime que l'accord de la médisance préméditée avec ma volonté rancunière, et conclut d'après les arguments très intéressés de ma passion actuelle (1).

*
* *

A ce moment précis où je considère l'activité de ma conscience, c'est-à-dire avant la décision qui emportera

(1) Dans un texte fort lumineux du *De Veritate* (qu. XVII, art. 1, ad 4), saint Thomas oppose le jugement de conscience au jugement de choix, ce dernier étant désigné, à juste titre, sous le nom de jugement de libre arbitre :

« Judicium conscientiæ et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu ; competit autem judicium conscientiæ in via qua est examinans ; et in hoc differt judicium utriusque a judicio synderesis et differunt judicium conscientiæ et liberi arbitrii, quia judicium conscientiæ consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem : quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiæ ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere ; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiæ ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in ejus rejectionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum judicio scientiæ non concordat. » Cf. II Sent., dist. XXIV, qu. II, art. 4 : « Tam conscientia quam electio conclusio quædam est particularis vel agendi vel fugiendi ; sed conscientia cognitiva tantum, electio conclusio affectiva ; quia tales sunt conclusiones in operativis. »

mon action dans un sens ou dans l'autre, cette activité s'affirme psychologiquement par une sorte d'objurgation intime à repousser ce que médite ma passion. Je sens que ma conscience me *lie*, qu'elle voudrait barrer la route à cette tendance qui m'entraîne et que pourtant je réprouve.

Dans le cas pris en exemple, ma conscience interpose son point de vue à celui de mes sentiments vindicatifs, elle les discute, et essaie de les réfuter les uns après les autres, cherchant à exténuer l'impulsion de vengeance et finalement à arrêter l'acte de médisance qui veut en sortir.

Non seulement, par l'intimation de son jugement, la conscience s'efforce d'empêcher l'action mauvaise qui se prépare, mais elle *stimule* vivement à l'action contraire. Elle flagelle le péché qui va se commettre, en rappelant qu'il contredit la règle morale, mais, en même temps et au nom de celle-ci, elle incite à préférer le pardon à l'assouvissement de la rancune, le bien au mal, une parole charitable à une parole malfaisante.

Que va-t-il arriver? Deux issues sont possibles à ce débat. Je vais obéir à ma conscience, ou lui désobéir; je me vengerai, ou je pardonnerai.

Je suppose que je me décide enfin au pardon. Que se passe-t-il en moi? Mon jugement de conscience qui réprouvait la médisance élimine le jugement qui favorisait ma passion. Il se produit comme un jeu de bascule; le jugement passionnel cède et s'éclipse, et le jugement de conscience emporte mon complet assentiment. Le premier jugement avec ses motifs *a jugé* le second et, par dégradations successives, a entamé le relief de ses motifs. Ma conscience est victorieuse : la loi triomphe, le discernement de ma raison l'emporte ; il emplit tout mon champ de vision ; la vérité morale, que dénonçait ma conscience, est devenue la vérité de mon action.

Je suppose au contraire que le jugement de ma conscience n'ait pas arrêté mon choix et que je me sois décidé à suivre ma passion. Malgré les protestations de ma cons-

cience, en parfaite connaissance de cause et donc librement, ma raison, appuyée en ses motifs par mes dispositions affectives, adopte de satisfaire ma rancune (1). Je choisis la médisance et bientôt, en fait, je lance à la ronde la venimeuse parole...

Cette fois, à l'inverse de la première alternative, le jeu de bascule et d'éclipse entre les deux jugements ne se produit plus. Le jugement de passion triomphe en dernier ressort ; mais, en même temps, demeure mon jugement de conscience et qui stigmatise ma faute, au fur et à mesure que j'en déploie l'exécution. Ma raison arguant des convenances de ma passion approuve mon péché comme servant mon but de rancune, et ma raison la désapprouve comme une infraction à la loi qui me prescrit la charité et la justice. Ma raison constate son propre dérèglement : elle se soumet à une passion qu'elle devrait et pourrait contredire ; elle préfère une satisfaction passagère à l'absolu de la volonté de Dieu et de la loi morale. Et qu'est-ce que cela sinon le radical désordre de la raison elle-même, l'amour de soi prévalant sur l'amour de Dieu, le mal lui-même estimé plus que le bien !

*
* *

Avant l'action, la conscience s'efforce de l'arrêter si elle contredit la loi ; elle l'excite si elle est une observance de la loi. Pendant et après l'action, elle *désapprouve* ou *approuve*, selon l'alternative et pour les mêmes motifs.

Chose remarquable, dans le cas de la défaite de la conscience, c'est-à-dire du péché — celui-ci, une fois commis, — le jugement de passion qui en a décidé tout à l'heure tend de lui-même à s'amortir et à disparaître. Pourquoi ai-je médit tout à l'heure ? Parce que, vexé contre mon

(1) Nous n'insistons pas présentement sur cette nécessaire liberté de nos décisions morales. Nous en verrons les conditions dans un prochain article.

prochain, il m'a paru opportum de me venger. Et je me suis vengé. Mais ma passion, par son assouvissement même, laisse tomber son excitation. La passion n'est souvent qu'un incident dans notre vie psychologique, un ressaut passager sur sa courbe normale. Une mauvaise humeur nous agite, le temps passe et elle s'épuise d'elle-même. Le grondement de nos colères nous paraît ridicule au lendemain de nos vengeances ; nos caprices affectifs nous enchantent un instant, mais le charme passe, et bientôt se désagrègent tous les fallacieux arguments que nous avions amassés pour justifier notre entraînement (1).

Mais si l'argument en faveur de ma passion, une fois mon péché commis, se disloque et tombe, il n'en est pas de même du jugement de conscience. Son verdict n'a aucun motif de se modifier. Cette action, je la regrette maintenant, parce que ma raison, la comparant aux éternels principes de la moralité, fait abstraction de l'échéance temporelle de son exécution. Ma conscience me la reproche une fois exécutée, comme elle me la reprochait par anticipation avant sa réalisation : réprobation intime qui est le *remords*, voix de la raison d'autant plus claire qu'elle n'est plus contredite et couverte par la voix de la passion maintenant apaisée. Sur nos chemins de plaisir et nos routes de folie, le remords de notre conscience nous poursuit toujours. Dans l'enivrement de nos passagères satisfactions, nous fermons volontairement l'oreille au jugement accusateur qui tente de nous arrêter, mais le remords nous harcèle et, telle une mâchoire enfoncée en pleine chair et ne voulant plus se desserrer, il nous étreint de son étau et nous fait crier : « Nous avons péché. » (2)

(1) « Secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto. » (I[a] I[æ], qu. IX, a. 3). Voir également : ibid., qu. X, art. 3 ; qu. LXXVII, art. 1. — *De Veritat.*, qu. XXII, art. 9, ad 6.

(2) Dans le *De Veritate*, qu. XVII, art. 1, saint Thomas décrit ainsi l'activité de la conscience morale avant et après l'action : « Secundum

*
* *

En cette brève esquisse de l'activité de la conscience, on découvrira, dans ses lignes les plus simples, la psychologie de l'acte moral à l'instant du péché ou de la victoire sur la tentation.

C'est à cette jointure de notre jugement de conscience et de notre jugement d'action, en ce débat intérieur qui précède notre libre choix, que se révèle l'allure profonde de notre moralité. Toute notre perfection vertueuse s'affirme en cet instant décisif. Pour que notre conscience triomphe, il nous faut sans doute un premier fonds de liberté capable d'écarter n'importe quelle tentation ; mais, au surplus, les habitudes morales acquises par une longue expérience, les vertus « infuses » et les dons surnaturels, auront pour rôle, dans l'économie de notre vie intérieure, d'assurer ce triomphe de notre conscience. La perfection de celle-ci sera faite — nous le verrons — du solide appoint de toutes ces garanties.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare : secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur ; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ. »

L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique

§ III. — L'exercice de la méditation religieuse nous achemine directement vers la contemplation de Dieu.

« Ceignez vos reins et prenez à la main votre lampe allumée, dit Jésus, pour que vous soyez prêts à recevoir le Maître. » La pratique des vertus morales réalise le symbole de la ceinture autour des reins. Quant à la lumière, l'homme la trouvera en son intelligence s'exerçant à la méditation. Je donne à ce dernier mot un sens aussi compréhensif que possible : on le verra bientôt. La méditation des vérités chrétiennes, voilà la préparation positive et directe qui est ordinairement requise pour atteindre à la contemplation mystique. *En règle générale*, le Saint-Esprit n'intervient pas dans une âme avant qu'elle ait fait son possible à la manière humaine, par son intelligence éclairée de la pupille de la sainte foi, suivant la métaphore si expressive de sainte Catherine de Sienne. C'est l'enseignement de saint Thomas que nous avons déjà cité (1). C'est d'ailleurs la conséquence logique des principes que nous avons exposés. Les dons viennent en aide aux vertus, non

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 68, a. 8, ad 2.

pour les remplacer, mais pour les continuer. Il ne s'agit pas précisément de remédier aux défaillances d'un commençant, d'un néo-converti qui n'a pas encore suffisamment acclimaté dans son âme les vertus surnaturelles que Dieu y implante d'un seul coup avec la grâce sanctifiante, mais sans détruire les broussailles des mauvaises habitudes, ni supprimer les intempéries du milieu ambiant. Pour empêcher que de tels obstacles ne fassent périr ces vertus infuses, pour conformer nos mœurs à ces aptitudes nouvelles et faire de tout notre être naturel et surnaturel un seul organisme vivant qui agisse et se développe, le grand moyen est de s'exercer soi-même par des actes répétés avec la coopération de la grâce. Mais il existe d'autres imperfections que la pratique la mieux conduite ne supprimera jamais parce qu'elles sont inhérentes aux vertus elles-mêmes. Ainsi il est essentiel à la vertu de foi que son objet demeure obscur, énigmatique. Or la vraie fonction des dons est de parer à de tels défauts. Par exemple les dons intellectuels prolongeront l'effort de la vertu de foi en faisant pénétrer par une sorte d'intuition les vérités qu'elle admet déjà, mais auxquelles elle n'adhère que pour des raisons extrinsèques (1).

Donc l'effort humain est nécessaire au préalable, cet effort intellectuel si complexe que saint Thomas nous décrit en opposition avec l'intuition angélique. Celle-ci s'accomplit comme d'un seul coup d'œil. L'homme, lui, n'arrive à embrasser du regard une vérité qu'après des démarches multiples de son esprit (IIª IIᵃᵉ, qu. 180, a. 3).

Il lui faut d'abord recevoir les principes qui lui serviront de point de départ pour la contemplation. A cette fin qu'*il écoute* ou qu'*il lise* (ibid., ad 4). En tout ordre d'idées, nous serions bien pauvres, si la tradition ne nous livrait ses trésors d'expérience, si des maîtres ne nous initiaient à leurs connaissances. « Les paroles de celui qui enseigne,

(1) « Facit aliquo modo limpide intueri ea quæ sunt fidei. » (*In Isaïam*, XI, 2.)

dit saint Thomas, qu'elles soient entendues ou vues écrites, font éclore la science dans l'intelligence de la même manière que les choses extérieures à l'âme. Des unes et des autres, l'intelligence prend l'intelligible. Il y a pourtant cette différence que les paroles sont plus proches de l'intellection, en tant que signes d'idées toutes faites (1). » Mais c'est surtout en matière religieuse qu'il faut d'abord se faire disciple, écouter le magistère enseignant qui nous propose les vérités mystérieuses où Dieu s'est révélé, prêter l'oreille aux paroles de l'Église et de ses représentants approuvés. Les inspirations intérieures du Saint-Esprit n'ont point du tout pour but de dispenser de cette instruction préalable.

Saint Thomas, après avoir insisté sur la nécessité où se trouvent ceux qui dans l'Église ont charge d'enseignement, de connaître la vérité chrétienne plus explicitement que les autres, cherche les mots les plus sublimes pour exalter cette autorité qui parle au nom de Dieu et qui détient les principes dont les fidèles doivent tirer leur science surnaturelle : « Ceux-là à qui incombe le devoir d'enseigner la foi tiennent le milieu entre Dieu et les hommes, si bien que par rapport à Dieu ils sont des hommes, et par rapport aux hommes ils sont des dieux, en tant qu'ils participent à la connaissance divine par la science des Écritures... Il faut donc que les « mineurs » qui doivent recevoir d'eux l'enseignement des vérités de la foi, aient leur foi enveloppée dans celle de ces maîtres, considérés non comme des hommes, mais comme des dieux par participation (2). »

Sainte Thérèse n'avait pas d'autre avis, et les textes sont

(1) *De Verit.*, qu. 11, a. 1, ad 11.

(2) « Illi quibus incumbit officium docendi fidem sunt medii inter Deum et homines; unde respectu Dei sunt homines, et respectu hominum sunt dii, in quantum divinæ cognitionis participes sunt per scientiam Scripturarum... Et ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non in quantum homines sunt, sed in quantum sunt participatione dii. » (III Sent., d. 25, qu. 2, a. 1, q^{la} 4, corp., ad 1, ad 2.)

nombreux où elle dit son estime pour « les hommes éminents en doctrine » et le besoin qu'en ont tous les fidèles, surtout les âmes qui veulent s'adonner à l'oraison. Elle écrit par exemple : « Je bénis Dieu de tout mon cœur, et nous autres femmes avec tous ceux qui sont dépourvus d'instruction, nous devons lui rendre à tout moment d'infinies actions de grâces, de ce qu'il se trouve des hommes qui, à force de travail, ont conquis la vérité que nous ignorons. Quelle n'est pas mon admiration quand je songe au prix de quels efforts les hommes de science, et spécialement les religieux, ont acquis ce trésor, tandis que je puis, moi, y avoir part sans autre peine que de les interroger ! Et quelqu'un refuserait d'en profiter ? Dieu nous en préserve ! » (1) Ailleurs elle recommande à ses filles les livres de méditation « composés par des personnes du plus grand mérite » (2).

Il faut donc s'instruire, voilà le point de départ. Pour tendre à la contemplation il faut dans son esprit posséder un sujet acquis, qu'il nous soit présent par la lecture, par audition récente, ou par un effort de ressouvenir, peu importe.

Ensuite s'impose un travail personnel. « *Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium* », dit saint Thomas dans l'article dont je poursuis le commentaire (ibid., ad 4). Et bien des actes sont nécessaires pour arriver, en partant des principes acquis, à prendre possession de la vérité et à la contempler : « *habet multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem... meditatio, speculatio, consideratio, cogitatio*; le saint Docteur entasse les mots et les explique tour à tour dans les réponses aux objections. En fait, la façon de procéder varie beaucoup suivant les psychologies diverses. Il est deux types surtout auxquels les autres se ramènent plus ou moins, quand ils n'en sont pas une simple combinaison.

(1) *Vie de sainte Thérèse par elle-même*, ch. XIII.
(2) *Le chemin de la perfection*, ch. XIX.

Pour les uns, plus intellectuels, cette démarche qui conduit à la vérité s'opérera par un enchaînement véritable de raisonnements ou par des rapprochements d'idées d'où jaillira la lumière. Tel l'un quelconque des articles de saint Thomas. En quelques propositions serrées, l'intelligence attentive atteint une conclusion qui la met en acte de la vérité cherchée, celle-ci par exemple sur laquelle sainte Catherine de Sienne a fondé sa vie : Dieu est celui qui est, et je suis celle qui n'est pas. C'est ainsi qu'une âme suffisamment préparée peut s'orienter tout droit vers l'intuition contemplative par la seule étude de la Somme théologique.

D'autres sont de nature plus sensible, plus imaginative, « incapables de discourir beaucoup avec l'entendement et d'appliquer leur esprit sans être distraites » (1). Elles procéderont par considérations successives, s'arrêteront à contempler une scène symbolique, un mystère de la vie de Jésus principalement, ou chercheront Dieu dans les événements de leur vie, dans les êtres qui les entourent. Ainsi faisait sainte Thérèse surtout à ses débuts : « Voici quelle était ma manière de faire oraison. Ne pouvant discourir avec l'entendement, je cherchais à me représenter Jésus-Christ au-dedans de moi... Presque tous les soirs avant de m'endormir, au moment ou je recommandais à Dieu le repos de la nuit, je pensais quelques instants au mystère de la prière au Jardin. Je faisais ainsi depuis bien des années, et même avant d'être religieuse, car on m'avait dit que l'on gagnait par là beaucoup d'indulgences. Cette pratique me fut, je crois, très utile, car je commençai ainsi à faire oraison, sans même savoir ce que c'était... La vue de la campagne, de l'eau, des fleurs étaient aussi pour moi un secours. Dans ces objets créés, je voyais les vestiges du Créateur. Ils me portaient à la ferveur, au recueillement. Je m'aidais également du souvenir de mes péchés » (2).

(1) Ste Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. xxvi.
(2) *Vie par elle-même*, ch. ix. — Cf. ch. xxii, où sainte Thérèse déve-

Méthode bien conforme à la psychologie thomiste. Aussi saint Thomas la recommande-t-il expressément : « Telle est la faiblesse de l'âme humaine qu'elle a besoin d'être conduite à l'amour comme à la connaissance des choses divines, par des objets qui frappent nos sens. Le principal est l'Humanité du Christ : c'est pourquoi l'on dit dans la Préface [au temps de Noël] : « afin que, connaissant Dieu sous une forme visible, nous soyons entraînés par lui à l'amour des choses invisibles (1) ».

Qu'on se rappelle « le mystère de Jésus » dans les *Pensées* de Pascal. C'est l'un des plus beaux modèles qui soient pour représenter ce procédé.

A ce secours de l'imagination, nombre d'âmes, surtout parmi les gens affairés et préoccupés, les simples et les enfants, les natures plus dispersées au dehors, auront même besoin d'en joindre un autre, celui de la parole et des signes extérieurs, gestes rituels, attitudes priantes. Et cela encore saint Thomas eut soin de le noter (2). Les formules et les cérémonies saintes saisissent les imaginations mobiles et les enlèvent aux distractions de la vie courante. Semblables à cette porte symbolique qu'il faut fermer, nous dit Notre-Seigneur, afin de prier le Père dans le secret, ils font barrière entre l'esprit qui veut entrer en recueillement et les mille soucis extérieurs, et ils le fixent dans un état privilégié où il peut à loisir vaquer à Dieu. Non seulement ils provoquent ainsi et soutiennent la pensée religieuse, mais ils lui donnent son expression humaine la plus naturelle. Quand, devenue intense, elle veut déborder, les mots éclosent sur les lèvres et les gestes

loppe cette thèse que « c'est par l'humanité de Jésus qu'on parvient à la plus haute contemplation ». — De même, *Château*, 6e demeure, ch. VII.

(1) « Ex debilitate mentis humanæ est quod indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quæ præcipuum est humanitas Christi : secundum quod in Præfatione dicitur : ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur » (IIa IIæ, qu. 82, a. 5, ad 2).

(2) IIa IIæ, qu. 83, a. 12, corp. et ad 2.

rituels s'accomplissent avec plus de ferveur. Alors, par un choc en retour, ces mots et ces gestes accentuent encore la piété et lui font prendre un nouvel essor. C'est l'une des ressources principales de la prière liturgique et de l'office choral. C'est surtout le secret du rosaire, ce grand moyen pour les bonnes gens de s'élever à la contemplation.

Saint Thomas, après avoir expliqué que les mots et les gestes sont les adjuvants de la prière mentale, nous donne cette règle excellente, « qu'on doit user de ces secours pour autant qu'ils servent à exciter intérieurement la pensée et la volonté ; que si, au contraire, les paroles causent des distractions ou constituent un obstacle quelconque, on doit s'en abstenir » (1). Or telle est l'ordonnance parfaite du rosaire, qu'il ne semble pas donner lieu aux inconvénients signalés par saint Thomas, et dont il nous prévient de nous garder. Ces *Ave* que l'on répète, toujours les mêmes, recueillent l'âme sans capter ses forces à leur profit et en faire l'esclave des formules. S'ils l'arrachent aux préoccupations du dehors, et l'en émancipent, c'est pour la donner toute vive à la considération du mystère divin. Ainsi ces égreneurs de chapelets que des esprits superficiels accusent de psittacisme sont souvent les moins verbalistes entre les gens qui prient. Par le rosaire les âmes sont acheminées facilement à la contemplation. Et c'est pourquoi j'ai cru bon d'y insister.

Quelle que soit la méthode dont chacun se servira, suivant son tempérament ou sa situation, l'essentiel est que de toute manière possible on s'efforce de pénétrer à l'intérieur de son sujet, qu'on le regarde sous tous ses aspects, qu'on examine ses effets et ses propriétés pour en découvrir la nature intime (2). Il faut arriver par un effort de sympathie, par une pensée amoureusement réitérée,

(1) II^a II^{ae}, qu. 83, a. 12.

(2) « Ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quædam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiæ rei » (III Sent., d. 35, qu. 2, a. 2, q^{la} 1).

retournée attentivement, roulée dans son cœur, par ce que saint Thomas appelle une « rumination intellectuelle », à se l'assimiler (1). Après ce labeur plus ou moins long et pénible, l'esprit entre finalement en possession de la vérité qu'il cherchait, s'arrête et l'embrasse d'un simple et tranquille regard. Cette intuition constitue la contemplation telle qu'il appartient à l'homme de l'acquérir (2).

N'importe quelle vérité peut faire l'objet de cette intuition intellectuelle. Mais comme la contemplation de Dieu est le but de toute vie humaine, c'est principalement sur la vérité divine elle-même qu'elle devra porter. Elle aura bien pour objet secondaire tout ce que Dieu a fait, tout ce qui nous amène comme par degrés à la connaissance de ses infinies perfections. Mais à ces objets-là l'âme chrétienne ne s'arrête pas. Elle s'en sert comme d'une échelle mystique pour monter vers Dieu. Au premier degré, les sens s'ouvrent sur le monde matériel, et il peut s'ensuivre une jouissance plus ou moins artistique. Puis l'esprit humain s'élève à l'intelligence de certains principes, et c'est le second degré. Au troisième degré, on projette la lumière de ces principes sur le monde des êtres matériels, afin d'en avoir une connaissance scientifique. Mais on peut planer dans le monde même des idées, abstraction faite des réalités sensibles d'où l'on est parti : à ce quatrième degré, se tient le philosophe. On montera encore, on contemplera même, grâce à la révélation divine, des vérités que le monde sensible ne peut nous manifester, mais qui ne sont pas pourtant au-dessus de la portée de la raison humaine : c'est le cinquième degré. Au sixième degré enfin, le théologien fixe sa pensée sur des vérités que la raison ne peut d'elle-même ni trouver, ni comprendre, la Sainte Trinité par exemple, et c'est la contemplation

(1) « Ruminatio significat meditationem Scripturarum et sanum intellectum earum » (I^a II^{ae}, qu. 102, a. 6, ad 1).

(2) « Ultimus et completivus actus est ipsa contemplatio veritatis... Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. » (II^a II^{ae}, qu. 180, a. 3, corp. et ad 1.)

sublime de la vie de Dieu où s'achève finalement l'ascension de l'esprit. Cette contemplation sera parfaite dans l'autre monde quand nous verrons Dieu face à face. Mais ici-bas nous pouvons déjà contempler la divine vérité, bien qu'imparfaitement, c'est-à-dire dans le miroir et l'énigme de la foi (1).

On se rappelle tout naturellement ici les pages célèbres de Platon à la fin du *Banquet*. Mieux que tout autre, un lecteur chrétien est capable de les goûter parce qu'il y découvre plus de vérité que n'en sut mettre son auteur lui-même.

On doit, disait « l'Étrangère de Mantinée », apprendre à aimer les belles couleurs, les belles formes, les beaux corps ; mais de là il faut passer à l'âme, principe de la vie et de la beauté des corps ; puis s'attacher aux belles âmes, belles par leurs actions ; ensuite s'élever à la beauté des sciences qui engendrent les belles actions ; enfin de science en science parvenir à la science du beau lui-même. « Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous sommes par une connaissance progressive et bien conduite, verra tout à coup, lorsqu'il sera parvenu au dernier degré, apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate ! qui est la fin de tous ses travaux précédents : beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement... ô mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à la vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le Beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité... de voir face à face, sous sa forme unique la Beauté divine ! Penses-tu qu'il aurait à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant son regard sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce ? »

Nous marquîons tout à l'heure, à la suite de saint

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 180, a. 4, corp. et ad 3.

Thomas, les degrés successifs par où un grave théologien s'appliquera à monter jusqu'aux sommets de la contemplation. Mais de même que nombre d'âmes, dans leur façon de méditer, ne peuvent s'astreindre aux raisonnements rigoureux qui ont les préférences du philosophe scolastique, ainsi, il en est beaucoup, — les mêmes à peu près, — qui ne se feront pas faute de brûler l'une ou l'autre des étapes que nous avons énumérées ; et, conduites par « la dialectique de l'amour », elles n'en arriveront pas moins à se reposer dans une intuition sur le Dieu vivant.

Cette intuition dont il a été parlé à plusieurs reprises n'est pas encore la contemplation mystique. Celle-ci n'apparaîtra que par une intervention spéciale et toute gratuite du Saint-Esprit. Néanmoins l'intuition sur la vérité divine, en laquelle s'achève la méditation, prépare immédiatement l'intelligence à recevoir du Saint-Esprit la grâce qui viendra enfin couronner tant d'efforts. Nous allons le montrer dans le paragraphe suivant.

§ IV. — L'effort d'intuition sur la vérité divine prépare immédiatement l'intelligence a recevoir la contemplation mystique.

Nous avons parlé d'intuition sur la vérité divine, et nous n'avons fait que traduire les expressions de saint Thomas lui-même. En effet, malgré l'imperfection déjà démontrée de l'idée que nous pouvons nous former de Dieu, il s'agit bien d'une *intuition véritable*, tout au moins quant à la part de vérité divine qui ne dépasse pas la portée de la raison.

N'oublions pas que l'intelligence humaine, elle aussi, est intuitive, par nature et prédisposition. Sans doute, unie substantiellement à la matière, elle ne peut dès lors connaître que par abstraction des réalités sensibles, par illumination d'images. Mais, ceci mis à part, notre intel-

ligence est intuitive. Son premier acte, à l'aube de sa vie, à son éveil, est une intuition, l'intuition de l'être, ou plus concrètement « d'une chose qui est » ; et en même temps, comme si elle les portait déjà en elle inconsciemment, voici que lui apparaissent soudainement, avec une évidence inéluctable, les principes premiers, par exemple : *Tout être est lui-même, Un même être ne peut pas à la fois et sous le même rapport être ce qu'il est et ne pas l'être, Tout ce qui est a sa raison d'être*, etc... (1)

« Le propre de ces principes, dit saint Thomas, c'est que non seulement leur vérité est nécessaire, mais qu'on voit aussi nécessairement que cette vérité tient par elle-même (2). » Ils ont surgi comme naturellement dès les premières abstractions de l'intelligence s'ouvrant au monde réel, et une fois acquis, on ne peut plus échapper à leur lumière ; on les niera peut-être de bouche, on s'imaginera même les nier d'esprit (3) ; en fait, même alors, on y adhérera, et on se servira d'eux. « L'erreur à leur sujet supposerait une corruption de la nature » (4).

Et c'est comme une semence qui grandit dans notre âme intelligente. A mesure que nous prenons contact par les sens avec les réalités sensibles dont nous abstrayons toujours l'être, en nous aidant des mille sortes d'enseignements qui nous viennent de toutes parts, ces principes vont se développant, par recherche, comparaison, raisonnement. C'est ici surtout que se touche l'infériorité de l'intelligence humaine. Son intuition primitive est très pau-

(1) « Intellectus naturaliter cognoscit *ens* et *ea quæ sunt per se entis* in quantum hujusmodi, in quâ cognitione fundatur primorum principiorum notitia » (II Gent., c. 83). « Inest unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis per quod cognoscitur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum » (I^a, qu. 117, a. 1).

(2) « Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera » (in I Post., l. 19).

(3) In I Post., l. 26.

(4) IV Gent., c. 95.

vre. Elle n'arrive à la perfection dans la connaissance de la vérité que par un mouvement qui va d'un connu à un autre. « Mais si tout aussitôt, dans la connaissance même du principe, les hommes voyaient toutes les conclusions qui s'ensuivent, il n'y aurait pas lieu de discourir ainsi. Et c'est le cas des anges qui, d'emblée, et dans leurs premières connaissances naturelles, découvrent tout ce qui peut y être connu. Aussi sont-ils dits intuitifs (*intellectuales*), parce que même chez nous les connaissances immédiates et naturelles sont nommées intuitions, et que l'on appelle intellect l'aptitude à percevoir les premiers principes. Les âmes humaines, elles, qui n'acquièrent qu'au bout d'une certaine démarche compliquée la connaissance de la vérité, sont appelées raisonneuses (*rationales*). Et c'est la faiblesse de leur lumière intellectuelle qui en est cause. Si elle possédait la plénitude de la lumière intellectuelle, comme les anges, elles pourraient tout d'un coup, à la première intuition des principes, comprendre toute leur virtualité, et y voir tout ce qu'on en peut tirer par syllogisme (1). »

Soit, on devra discourir. Mais ce ne sera qu'un moyen, un effort de transition. Et il faudra terminer par une intuition, ainsi qu'on aura commencé. A ce prix seulement on *saura* quelque chose. « Tout ce qu'on sait, si l'on parle de science proprement dite, on le connaît par la résolution aux premiers principes qui sont immédiatement présents à l'intelligence, et ainsi toute science s'achève dans la vision de la chose présente. » Ce sont les paroles de saint Thomas (2), et c'est sa doctrine constante (3). On sait vraiment une chose quand elle nous apparaît comme ramassée dans notre intuition d'un principe premier et participant à sa lumière.

Le Docteur angélique résume tout cela dans les termes

(1) I^a, qu. 58, a. 3.
(2) *De Veritat.*, qu. 14, a. 9.
(3) Cf. I^a, qu. 79, a. 8, etc.

que voici. Ils sont empruntés au traité de la vie contemplative dans le commentaire des Sentences : « La recherche de la raison qui part d'une intuition simple de l'intelligence, (car c'est des principes que nous possédons en notre intelligence que procède notre recherche), se termine aussi dans la certitude de l'intelligence, lorsque les conclusions découvertes sont ramenées aux principes dans lesquels elles puisent leur certitude (1). » Et saint Thomas ajoute que par ce côté où il est intuitif, l'homme rejoint les intelligences angéliques, de même que les animaux par leur faculté d'estimative, par leur instinct, le rejoignent lui-même en tant qu'il est raisonneur (2).

Ainsi donc tout homme est intuitif, et nul, sauf les anormaux, n'est privé des intuitions rudimentaires de l'être et des premiers principes.

Presque personne, au dire de saint Thomas, n'est dépourvu d'une certaine intuition, au moins confuse, de *l'existence* de Dieu, tant il est facile à la raison humaine d'y parvenir dès l'abord. A voir en effet qu'il y a de l'ordre dans le cours des choses naturelles, comme l'ordre suppose un ordonnateur, on en infère que là comme ailleurs il y a un ordonnateur qui préside (3). Quoi qu'il en soit, les hommes ne manquent pas qui, considérant que tout ce monde n'a pas en soi sa raison d'être,

(1) « Inquisitio rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quæ quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventæ in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. » (III Sent., d. 35, qu. 1, a. 2, q^{la} 2.)

(2) Ibid., ad 1.

(3) « Est quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione homo in aliquem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem currere; quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. » (III Gent., c. 38.)

acquièrent cette intuition de *l'existence* de Celui qui est par lui-même, et rend compte de tout le reste. Et à un grand nombre de gens qui ne l'eussent pas acquis d'eux-mêmes, le magistère de l'Eglise a donné d'atteindre à cette intuition et même à une intuition plus compréhensive.

C'est par là que l'homme se trouve capable d'être élevé à la contemplation mystique, c'est à cette fonction intuitive de l'intelligence humaine que s'unissent pour la renforcer les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Saint Thomas l'enseigne formellement dans le Commentaire des Sentences et dans la Somme théologique, en traitant des dons, et spécialement du premier, le don d'intelligence (1). Plus tard en étudiant la vie contemplative il suppose toutes ces notions acquises.

Que l'on reprenne maintenant dans la Somme la question de la vie contemplative à l'article où nous nous sommes arrêtés.

Notre Docteur, ayant terminé tout ce qui a trait au travail d'approche de la contemplation et à son objet principal qui est Dieu, considère maintenant l'intuition contemplative en elle-même. Alors, à la suite de Denys, il distingue, par analogie avec le mouvement local, trois mouvements intellectuels selon lesquels s'opère cette intuition : le mouvement direct, le mouvement oblique et le mouvement circulaire (2).

L'âme contemplative se meut d'un mouvement direct, lorsque partant des choses qui l'entourent comme d'autant d'indices variés et multiples elle arrive à l'intuition de Dieu en qui les perfections des choses créées se trouvent à l'état de simplicité et d'unité. C'est le procédé même de la raison laissée à ses forces naturelles.

Le mouvement oblique est supérieur au premier. S'appuyant aux figures et représentations religieuses, par

(1) II^a II^{ae}, qu. 8, a. 1, corp. et resp.
(2) II^a II^{ae}, qu. 180, a. 6. — Cf. *De Verit.*, qu. 8, a. 15, ad 3.

exemple aux visions des prophètes, aux symboles liturgiques, l'âme aidée des lumières divines dans son raisonnement s'élève d'un coup d'aile jusqu'au mystère de Dieu qui se montre là d'une manière presque visible.

Mais voici le mouvement circulaire, le plus parfait des trois. L'âme a dépassé par abstraction toutes les choses terrestres et tous les signes sensibles ; elle s'est débarrassée, une fois parvenue au terme où l'a conduit sa dialectique, de la multiplicité des actes rationnels devenus inutiles. Ainsi purifiée et unifiée, l'intelligence concentre maintenant toute sa force autour de Dieu pour le contempler d'un regard. Ce regard ressemble à l'intuition des esprits bienheureux qui, d'un mouvement toujours égal, sans commencement ni fin, se replient sur la Beauté éternelle. Néanmoins l'acte reste bien humain par les procédés préliminaires d'abstraction et de raisonnement.

Survienne l'illumination des dons du Saint-Esprit. Elle simplifiera considérablement le raisonnement préalable. Elle accroîtra la valeur de l'intuition finale où notre âme, grâce à elle, se reposera, toutes ses forces mieux unies et avec une égalité plus parfaite autour de Dieu, comme le cercle autour du centre dont tous les rayons l'attirent et le maintiennent. Elle introduira même dans la pénombre de notre champ de vision les vérités de la foi, si bien que l'intelligence, sans pénétrer encore les mystères, verra pourtant cesser à leur sujet sa naturelle inquiétude, elle ne sentira plus la contrainte qu'elle doit s'imposer pour croire l'inévident, elle regardera simplement, paisiblement, avec charme comme la personne qui ouvre les yeux pour voir son ami.

Malgré tout, ce ne sera pas encore un acte d'intelligence angélique, l'acte demeurera vraiment humain (1). Non seulement il ne pénétrera pas l'essence divine elle-même, mais il ne s'élèvera à Dieu qu'à partir des choses sensibles, et restera toujours incapable de le fixer sans le secours

(1) IIª IIæ, qu. 180, a. 6, ad 2.

d'une image (1). Le don du Saint-Esprit nous aidera à dépasser celle-ci le plus possible, et notre intuition en deviendra meilleure d'autant (2). Mais une image quelconque est indispensable à toute opération intellectuelle de l'homme, même s'il ne s'agit que de repenser une idée acquise (3).

J'ai insisté sur cette capacité humaine d'intuition qui est comme la pierre d'attente de la contemplation mystique ; car dans beaucoup d'ouvrages ascétiques de ces deux ou trois derniers siècles on trouve sur ce point des affirmations erronées, dont les conséquences pratiques, touchant la méthode à suivre dans l'oraison, sont malheureusement déplorables. Bien des thomistes même s'y sont laissés tromper plus ou moins.

C'est le reproche que fait très respectueusement au Père Faucillon, par exemple, l'éditeur de son ouvrage posthume, le Père Schwalm. J'ai déjà cité le début de ce texte. Voici la suite qui se rapporte à ce que nous venons de voir :

« On ne sera pas étonné que dans le milieu de ce siècle passé le Père Faucillon ait entendu couramment enseigner que la contemplation sortait les âmes des voies ordinaires. C'était le mot d'ordre, dit de prudence ; mais si le prédicateur le consigna dans ses notes comme une formule respectée, ne pouvons-nous pas croire qu'il en ressentit quelque malaise, par le fait même de son initiation à la

(1) Ibid., Comment. Cajetan. IV ; — et S. Thom., art. 5, ad 2 ; III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, qu[a] 2 cum resp.

(2) II[a] II[ae], qu. 8, a. 7.

(3) I[a], qu. 84, a. 7, corp. et ad 3. — C'est ainsi qu'il faut comprendre, pour rester d'accord avec saint Thomas, les pages des mystiques qui nous demandent de nous élever au-dessus des représentations sensibles, de nous dénuder de toutes les images des choses terrestres. Il s'agit de ne pas se figurer Dieu et les réalités spirituelles sous des formes corporelles : « Ut ea quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum » (II[a] II[ae], qu. 8, a. 7). Mais n'oublions pas que certains de ces auteurs sont, consciemment ou non, tributaires d'une autre philosophie.

doctrine thomiste ? D'une part, à vrai dire, il avance que la méditation est la seule forme de prière qui corresponde à la nature raisonneuse de la pensée humaine, et que la contemplation convient à la pensée des anges, essentiellement intuitive, — et cette idée doit lui venir des auteurs qui suivent là-dessus Rodriguez et Scaramelli ; — mais d'autre part, le Père Faucillon n'ignore pae que la raison elle-même se repose dans une sorte d'intuition qui lui est naturelle, quand elle recueille la substance de ses méditations. Il signale même dans ces vues synthétiques un acheminement vers la contemplation. C'est effleurer une vérité profonde. En tant que raisonneur l'esprit humain peut méditer ; mais en tant qu'intuitif il est capable de contempler, capable par nature et prédisposition. C'est ce tranquille regard d'intelligence que la grâce de la contemplation élève à une vue de Dieu, obscure encore, énigmatique, voilée de foi, mais à une vue surnaturelle, qui saisit Dieu dans la souveraineté de son attrait, dans l'onction de sa présence, dans l'angoisse de ne pas le voir à souhait (1). »

Avant d'en venir à ce don enfin octroyé de la contemplation mystique, il nous faut montrer le rôle fondamental que joue la charité dans toute cette préparation morale et intellectuelle que nous avons décrite.

§ V. — La charité dirige, entraîne et soutient l'âme dans ses efforts pour contempler Dieu.

Que la contemplation soit un acte intellectuel, la question ne se pose même pas pour saint Thomas. Mais l'affectivité n'y joue-t-elle pas aussi un rôle ? *Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu?* C'est par ce point d'interrogation que débute le traité de la con-

(1) P. Schwalm. Préface de *La Vie avec Dieu*, p. xxxviii-xl.

templation, dans la Somme comme dans le Commentaire des Sentences (1).

Et voici la réponse. Sans doute, la fin de la contemplation c'est la vérité, et la vérité n'est embrassée que par l'intelligence. Mais la contemplation possède aussi une valeur de vie, la possession de la vérité est chose bonne et aimable (2). Dès lors l'amour doit se trouver au principe de la contemplation. C'est à la volonté, puissance du bien, de mouvoir vers le bien toutes les facultés, qu'il s'agisse des membres du corps vaquant à l'action extérieure, ou de l'esprit en quête de la vérité, peu importe.

Mais il y a deux sortes d'amour. L'amour propre, l'amour qui convoite le bien de son sujet, plus spécialement, dans notre cas, l'amour de savoir pour être savant et jouir de ce perfectionnement de notre nature. La contemplation des simples philosophes procède uniquement de cet amour. Et il y a l'amour qui se porte vers l'objet pour lui-même, l'amour de l'ami qui désire voir son ami. C'est de ce sentiment surtout, mais sans exclure le premier, que procède la contemplation chrétienne, celle dont nous parlons. La charité est au principe de notre contemplation (3).

C'est elle, — j'y insiste maintenant, — qui a conduit tout le travail préparatoire que nous avons analysé ci-dessus. Nous avons parlé d'abord de la pratique des vertus morales. Or elle est *leur forme*, nous dit saint Thomas (4).

En d'autres termes elle constitue leur idée directrice, la règle fondamentale des mœurs chrétiennes. Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait : voilà ce qu'elle impose à notre raison de réaliser soit dans nos rapports avec autrui, soit dans le gouvernement de nos propres passions. Il ne s'agit plus d'être honnête homme à la façon

(1) II^{a} II^{æ}, qu. 180, a. 1 ; III Sent., d. 35, qu. 1, a. 2.

(2) « Secundum quod contemplatio accipit rationem vitæ, sic induit rationem affectati et boni » (III Sent., d. 35, qu. 1, a. 2, q^{la} 1, ad 1).

(3) Ibid., corpus.

(4) II^{a} II^{æ}, qu. 23, a. 8.

d'un sage disciple d'Aristote. Il faut vivre en enfants de Dieu que nous sommes vraiment de par la grâce. Toute notre action intérieure et extérieure doit être orientée par la charité vers cette fin surnaturelle. Et par ce fait même le juste milieu entre deux excès où se trouve établie depuis toujours chaque vertu morale sera déplacé, exhaussé. On verra dès lors prendre une importance considérable pour l'ascète chrétien aspirant à l'état mystique des vertus qui ne comptaient guère pour un simple philosophe, l'humilité par exemple, la patience, la pureté, le détachement des biens terrestres. Faute d'avoir fait cette remarque, il est des lecteurs superficiels de saint Thomas qui lui reprochent tout bas de m'enseigner qu'une morale naturelle, ou qui l'admirent pour cela même. Reproche et admiration également déplacés, car ils viennent de ce que l'on a mal compris le grand Docteur de la morale chrétienne.

La charité nous prépare plus immédiatement à la contemplation, en nous poussant à l'étude, à la considération de l'objet divin qui captive notre cœur. « Lorsque l'homme, dit saint Thomas, s'est donné de tout cœur à la foi, il aime la vérité qu'il croit, et alors elle devient l'objet de ses méditations et il l'embrasse sous toutes les raisons nouvelles qu'il parvient à découvrir (1). » « Lorsque quelqu'un aime Dieu, cet amour l'enflamme et l'excite à contempler la beauté divine. Puis comme il y a joie à tenir ce qu'on aime, la contemplation s'achève dans la délectation, c'est-à-dire encore dans la partie affective de notre âme, et elle s'y épanouit en amour grandissant (2). »

Ainsi c'est la charité, ce « lien de la perfection », qui est comme le courant ininterrompu d'où émerge parfois, en vive étincelle, l'intuition contemplative. Selon la remarque de saint Thomas, les êtres intelligents participent à la béatitude à des degrés divers, suivant la perfection de leur nature. En Dieu est la béatitude par essence : car son

(1) II^a II^{ae}, qu. 2, a. 10.
(2) II^a II^{ae}, qu. 180, a. 1 ; a. 7, ad 1.

être et son opération sont identiques ; il est à la fois objet et sujet d'une contemplation qui fait sa jouissance éternelle. Au dessous, les anges bienheureux trouvent leur suprême perfection dans un acte d'union au bien incréé : opération unique, qui ne cessera jamais. Quant aux hommes, dans l'état de la vie présente, leur perfection dernière consiste aussi dans une opération qui les unit à Dieu. Mais cette opération ne peut être continuelle, ni une par conséquent, car les interruptions la multiplient. Et c'est pourquoi, dans l'état de la vie présente, l'homme ne peut atteindre la parfaite béatitude. Aussi le Philosophe, au premier livre de son *Ethique* (1), posant que la béatitude de l'homme appartient à cette vie, doit avouer qu'elle est défectueuse, et conclure en fin de compte : « Nous disons qu'ils sont bienheureux, dans la mesure où des hommes peuvent l'être. » Mais Dieu nous a promis la béatitude parfaite quand nous serons « comme les anges dans le ciel », suivant la parole rapportée par saint Mathieu (XXII, 30). Par une opération unique, continuelle, qui ne cessera point, l'esprit de l'homme communiera à Dieu et sera fixé dans l'état de béatitude.

Pour la vie présente la béatitude parfaite nous manque, dans la mesure où nous manquent l'unité, la continuité dans l'opération qui épanouit notre être. Cependant nous pouvons dès ici-bas participer en quelque manière à la béatitude, grâce à la vie contemplative. Celle-ci, au lieu de nous occuper à mille choses diverses comme la vie active, concentre nos puissances pour une opération unique, savoir : la contemplation de la vérité. Sans doute, parfois, l'homme cesse d'émettre actuellement cette opération. Cependant comme il est toujours en situation de la produire, comme l'interruption elle-même demandée par le sommeil ou quelque autre occupation naturelle, dispose à l'opération susdite, celle-ci semble quasi continuelle (2).

(1) Ch. X, n° 16.
(2) I^{a} II^{ae}, qu. 3, a. 2, ad 4.

Sans doute encore l'opération même de la contemplation dure peu à son paroxysme, mais les actes divers qui la préparent et la consomment peuvent se prolonger longtemps (1).

Bref, la façon de contempler varie de la vie présente à celle de la patrie ; nos procédés intellectuels seront transformés là-haut en un mode plus parfait, celui de l'intuition divine. Et ici-bas, le contemplatif doit souvent descendre de la contemplation pour vaquer à d'autres devoirs plus humbles. Mais il est une chose qui demeure sans cesse dès maintenant pour tout unifier dans un courant vital, et qui se perpétuera à travers l'éternité, l'élément foncier de la vie contemplative, la charité (2).

§ VI. — ...Enfin le Saint-Esprit accorde la contemplation mystique.

Nous avons vu le rôle important de la charité. Sous sa poussée on tend à la contemplation, on en prend les moyens. Et voici que peu à peu, à mesure que l'âme se libère des mouvements désordonnés de ses passions et de son imagination, à mesure qu'elle s'exerce dans la méditation religieuse, son labeur intellectuel se simplifie progressivement.

Finalement il ne lui faudra plus qu'un peu de recueillement pour pénétrer telle vérité, se sentir saisie par la considération de tel mystère, avec qui elle s'est longuement familiarisée. Rien en tout cela qui puisse étonner, et dans l'ordre naturel nous trouvons beaucoup d'états analogues.

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 180, a. 8, ad 2.

(2) « Vita contemplativa diuturna est... modus contemplandi non est idem hic et in patria ; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis in qua habet et principium et finem » (II^{a} II^{ae}, qu. 180, a. 8, ad 1).

L'âme jouit ainsi du fruit de ses efforts passés. Les idées, les sentiments qu'elle a recueillis se réveillent et se présentent à elle d'une façon très simple. Dès lors à quoi bon discourir longuement et multiplier les réflexions ? On n'en sent pas le besoin, on n'en a pas le goût, on aurait tort de s'y contraindre. Pour quiconque est arrivé au terme de ses désirs, il est inutile, il est déraisonnable même de reprendre ses démarches. Combien de directeurs spirituels méconnaissent ce très simple principe ! Heureuse l'âme à qui on aura donné, au contraire, les excellents conseils formulés par Bossuet dans son admirable opuscule sur la « manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu » ! De tels conseils conviennent parfaitement à cette période de transition.

Non seulement les actes de la méditation, mais les objets eux-mêmes sur lesquels elle portait tendent à l'unité. La pensée de Dieu qui dominait plus ou moins toutes les vérités envisagées, et vers laquelle elles devaient converger, — car c'est Lui, la fin de tout, et le souverainement aimé, — la pensée de Dieu accapare progressivement la place. Il devient de plus en plus l'objet central en qui tout le reste apparaît résumé. C'est en lui que l'âme regarde les autres êtres et leurs perfections, elle-même avec ses capacités et ses misères.

« O mon Dieu, Trinité que j'adore, disait Elisabeth de la Trinité, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en Vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix ni me faire sortir de Vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m'emporte plus loin dans la profondeur de votre mystère. Pacifiez mon âme. Faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là tout entière, toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à votre action créatrice... »

C'est quand l'âme en vient peu à peu à cet état d'atten-

tion amoureuse à Dieu présent, et prend goût à y demeurer, c'est alors, normalement parlant, que le Saint-Esprit intervient et accorde la contemplation mystique. J'ai dit « normalement parlant », car il peut très bien se faire que dans certains cas, dont il est juge, son action brûle les étapes. Ainsi je ne parle pas des lumières spéciales accordées transitoirement, dans des circonstances exceptionnelles, par exemple à une âme assaillie de doutes qui se met à prier pour écarter la tentation. Et surtout il n'est pas question de certaines âmes privilégiées que Dieu ne mène pas par les voies communes. La petite Rose de Lima ayant été appelée à comparaître devant les théologiens de l'Université, ceux-ci durent constater que Dieu l'avait élevée tout enfant à cet état d'union mystique où la plupart des saints eux-mêmes ne parviennent qu'après de longues années d'efforts (1). Sainte Thérèse nous cite le cas de deux religieuses arrivées en fort peu de temps à l'oraison d'union : « Il en est une dont le souvenir se présente à moi en ce moment. En trois jours, Dieu l'a enrichie de si grands biens, que si l'expérience de plusieurs années déjà, jointe à des progrès toujours croissants, ne me rendaient la chose croyable, je la regarderais comme impossible. Une autre l'a été dans l'espace de trois mois. Toutes les deux étaient encore fort jeunes. J'en ai vu d'autres ne recevoir cette grâce qu'au bout d'un long temps. Ce que j'ai dit de ces deux âmes, je pourrais le dire de quelques autres encore. Comme j'ai écrit plus haut que peu d'âmes reçoivent ces faveurs de Notre-Seigneur sans avoir passé par de longues années de souffrances, je tiens à faire remarquer qu'il y en a quelques-unes à qui le contraire arrive. On ne peut poser de limites à un Maître si grand et si désireux d'accorder des bienfaits (2). » La grande mystique nous parle ailleurs des faveurs surnaturelles que Dieu accorde parfois à des personnes dénuées

(1) Sa vie, *Année dominicaine*, août, t. 2.
(2) *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, ch. VI.

de vertus « afin de les arracher aux mains du démon... Il est des âmes que Dieu sait pouvoir gagner au moyen de ces faveurs. Il les voit livrées à de grands égarements, mais il ne veut pas qu'il ne tienne à lui qu'elles n'en reviennent. Elles sont en mauvais état, dépourvues de vertus, et cependant il leur donne des goûts, des consolations, de tendres sentiments, qui commencent à exciter leurs désirs. Quelquefois même, il les fait entrer en contemplation ; mais cela est rare et ne dure guère. Il agit de la sorte, je le répète, afin d'éprouver si, grâce à cette faveur, elles voudront se disposer à jouir souvent de sa présence. Si elles ne s'y disposent point — qu'elles me pardonnent de le leur dire, où plutôt daignez vous-même nous pardonner, Seigneur ! — je dis qu'il est souverainement choquant qu'une âme dont vous vous approchez ainsi se tourne vers les choses de la terre pour s'y rattacher » (1).

Mais demeurons dans la voie ordinaire de la Providence. La charité est allée grandissant au cours de cette vie chrétienne normalement vécue. Je n'ai pas à dire comment s'est effectué ce progrès (2). Seulement il rentre dans mon sujet de noter avec saint Thomas que les efforts d'une âme vouée à la recherche de la contemplation divine y contribuent plus que toute autre entreprise. S'il est parfois meilleur pratiquement de s'adonner aux œuvres de la vie active, de quitter « Rachel pour Lia » (3), le principe demeure et s'applique quand même, sauf exception : l'œuvre humaine qui augmente le mieux la charité en nous et nous donne de grandir surnaturellement avec le plus de rapidité, c'est de vaquer à la contemplation. « Marie a choisi la *meilleure part* (4). »

Surtout je ferai remarquer que la présence de Dieu devient plus intime, et que les habitudes surnaturelles

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XVI.
(2) Voir II^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 2-9.
(3) *Q. d. Virt. card.*, qu. 7, a. 4. — *Quodlibet* 1, a. 14, ad 2. — Opusc. 2 de perfectione spirituali, c. 23, quinto.
(4) II^{a} II^{ae}, qu. 182, a. 2, corp. et resp.

s'accroissent dans notre âme en même temps et du même mouvement que la charité. Plus le juste aime son Dieu, plus son Dieu demeure en lui et lui en son Dieu, l'habitation de la Sainte Trinité se fait plus plénière ; les dons de science, d'intelligence, de sagesse grandissent, s'accentuent : peu à peu s'étend cette aptitude de réception de la grâce opérante, se déploie face au Saint-Esprit ce champ d'action auquel il a promis ses interventions, se creuse cet abîme d'amour en appétit du Bien divin, lequel, comme pris de vertige, va se précipiter pour le combler. C'est un appel silencieux, ineffable, de toute l'âme éprise de charité pour son Dieu caché. Quelques mystiques ont su, en termes humains, nous en donner une idée, et l'on ne peut s'empêcher d'être ému en lisant ces pages. Voir, par exemple, au livre III[e] de l'*Imitation*, le chapitre 21[e] :

« Vous êtes seul infiniment bon, seul très haut, très puissant ; vous suffisez seul parce que seul vous possédez et vous donnez tout ; vous seul nous consolez par vos douceurs inexprimables ; seul, vous êtes toute beauté, tout amour... Mon cœur ne peut avoir de vrai repos ni être pleinement rassasié, jusqu'à ce que s'élevant au-dessus de tous vos dons, et de toute créature, il se repose uniquement en vous... Oh ! quand donc me sera-t-il donné d'être occupé pleinement de vous et de voir combien vous êtes doux, Seigneur mon Dieu ! Quand serai-je pleinement absorbé en vous, tellement pénétré de votre amour que je ne me sente plus moi-même, mais vous seulement, dans cette expérience ineffable que tous ne connaissent pas, *supra omnem sensum et modum, in modo non omnibus noto !*

« Maintenant je ne sais que gémir et je porte avec douleur ma misère. Car, en cette vallée de larmes, il se rencontre bien des maux qui me troublent, m'affligent, et couvrent mon âme comme d'un nuage. Souvent ils me fatiguent et me retardent : ils s'emparent de moi ; ils m'arrêtent, et m'ôtant près de vous un libre accès, ils me privent de ces délicieux embrassements dont jouissent toujours et sans obstacles les célestes esprits...

« O Jésus, splendeur de l'éternelle gloire, consolateur de l'âme exilée ! ma bouche est muette devant vous, et mon silence vous parle.

« Jusques à quand mon Seigneur tardera-t-il de venir?...

— Me voici : je viens à toi, parce que tu m'as invoqué. Tes larmes et les désirs de ton âme, le brisement de ton cœur humilié m'ont fléchi et ramené à toi.

— Et j'ai dit : Seigneur, je vous ai appelé, et j'ai désiré jouir de vous, prêt à rejeter pour vous tout le reste.

« Et c'est vous qui m'avez excité le premier à vous chercher... »

Lorsque l'âme se trouve à ce point, ce n'est plus de loin en loin, en des circonstances critiques, mais couramment et longuement, que l'Esprit-Saint intervient en elle par ces instincts lumineux, par cette intuition amoureuse qui constituent la contemplation mystique. Elle a quitté le bas de la montagne où le Sauveur donnait aux foules l'espoir de la béatitude à condition de pratiquer *les vertus*. Elle s'est perfectionnée, et la voilà maintenant sur le sommet, parmi les disciples choisis qui sont réunis en cercle plus intime autour de Jésus. Saint Matthieu nous a rapporté les paroles du divin Maître. Jésus double pour eux le nombre des béatitudes ; il les assure qu'ils en sont tout proches maintenant, et même qu'ils y participent déjà par une certaine vision de Dieu. Et cela c'est l'œuvre des *dons du Saint-Esprit*.

Dans ces dernières lignes j'ai essayé d'enfermer la moelle de plusieurs pages de saint Thomas concernant les *béatitudes évangéliques* (1). Faisons d'abord une remarque qui s'impose pour en avoir l'intelligence. Le saint Docteur suppose admise l'opinion de certains exégètes qui distinguent deux sermons différents commençant par des béatitudes, l'un que nous a résumé saint Luc et qui eut pour auditoire les foules répandues dans la plaine, l'autre que transcrit saint Matthieu et qui fut adressé au petit groupe des apô-

(1) I^a II^ae, qu. 69.

tres sur la montagne. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion. C'est la doctrine mystique de saint Thomas que nous étudions.

Cajétan, arrivant à cette question de la Somme théologique, interrompt son commentaire. Il n'en est pas besoin, dit-il. Ce qui importe, c'est de relire souvent et de méditer longuement cet enseignement de notre Docteur. Les lecteurs me sauront gré d'en traduire ici les passages qui nous intéressent le plus :

« On s'approche de la béatitude, dit saint Thomas, par les actes des vertus, mais principalement par les actes des dons, car s'il est question de la béatitude éternelle, la raison n'y suffit pas ; il faut, pour nous y conduire, le Saint-Esprit à qui nous obéissons et dont nous suivons le mouvement grâce aux dons (1)... Les dons sont plus éminents que les vertus cardinales. C'est pourquoi saint Ambroise, exposant les béatitudes qui furent proposées aux foules, les attribue aux vertus cardinales. Saint Augustin, de son côté, expliquant les béatitudes qui furent annoncées aux disciples sur la montagne, comme à des âmes plus parfaites, les attribue aux dons du Saint-Esprit (2)... Quant aux récompenses que le Sauveur rattache aux béatitudes, les commentateurs de la Sainte Écriture en parlent diversement. Certains, comme saint Ambroise, disent que toutes ces récompenses appartiennent à la béatitude future. Saint Augustin, par contre, dit qu'elles se rapportent à la vie présente. Saint Chrysostome, en ses homélies, les attribue partie à la vie future, partie à celle-ci. Pour mettre tout au clair, il faut remarquer que l'espoir de la béatitude à venir peut être en nous à double titre, et d'abord en raison d'une certaine préparation ou disposition à la béatitude future, c'est-à-dire à titre de mérite ; mais d'une autre façon aussi, c'est-à-dire à titre de prémices, la béatitude future peut exister à l'état imparfait chez les saints, dès

(1) Ibid., a. 1, corp.
(2) Ibid., ad 1.

cette vie. Autre est l'espoir des fruits, quand l'arbre se couvre de feuillage, autre quand les fruits commencent à paraître eux-mêmes. Ainsi donc, dans les béatitudes, les choses que l'on nomme à titre de mérites, sont des préparations ou des dispositions à la béatitude soit complète, soit commencée. Celles que l'on donne comme récompenses, peuvent être soit la béatitude complète elle-même, et alors elles regardent la vie future, soit d'un commencement de la béatitude, comme il arrive chez les hommes parfaits, et dans ce cas elles ont trait à la vie présente (1)... Sans doute le royaume des cieux, le rassasiement complet, la vision de Dieu..., toutes ces récompenses ne seront parfaitement consommées que dans la vie future, mais par intervalles, elles commencent d'une certaine manière dès cette vie. Car le royaume des cieux, comme le dit saint Augustin, peut s'entendre du commencement de la sagesse parfaite en ceux où l'Esprit inaugure son règne. La possession de la terre signifie ce bon sentiment de leur âme qui se repose par le désir dans la stabilité de l'héritage perpétuel représenté par la terre. Ils sont consolés dès cette vie, en communiant à l'Esprit-Saint qui s'appelle Paraclet, c'est-à-dire Consolateur. Ils sont rassasiés aussi dès cette vie par cette nourriture dont le Seigneur a dit (Joan., IV, 34) : Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père. Dès cette vie les hommes obtiennent la miséricorde de Dieu. Dès cette vie, l'œil purifié par le don d'intelligence peut voir Dieu de quelque façon (2). Non pas que l'on puisse arriver à le voir positivement, mais on comprend de plus en plus qu'il dépasse toute conception humaine (3),

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 69, a. 2, corp.

(2) ... « In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest » (ibid., ad 3).

(3) « Duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hâc vitâ Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad

et l'on se sent uni à lui-même dans la ténèbre où il habite (1).

Cette contemplation *mystique*, accordée aux âmes parfaites, n'est pas le produit de leurs efforts précédents... Seulement elle en est la suite et la récompense, à la façon dont nous avons dit que les dons viennent en aide aux vertus et les parachèvent. Sans doute l'onction du Saint-Esprit agissait dans ce labeur de méditation et de prière que nous avons décrit. Rien de surnaturel ne s'accomplit sans la grâce. Mais elle coopérait seulement (*gratia actualis cooperans*), et le procédé restait humain. Maintenant ce procédé a fourni tout ce qui lui est possible. Alors pour satisfaire l'intelligence qui aspire à posséder Dieu davantage que sa foi ne le lui procure, le Saint-Esprit intervient par une initiative de sa façon à lui. C'est une grâce *opérante* qui met en branle l'un ou l'autre des dons de la contemplation. L'âme est passive cette fois, encore qu'elle réagisse vitalement sous la motion divine. Elle ne se donne pas, elle reçoit un sentiment nouveau ou une connaissance spéciale dont tous ses efforts n'avaient pu lui apporter l'expérience.

Sainte Thérèse raconte ainsi la première faveur bien caractérisée qu'elle reçut après s'être exercée longtemps dans la méditation : « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ de la manière indiquée plus haut, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou que je fusse moi-même tout abîmée en lui. Ce n'est pas là une vision ;

donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via » (II^a II^{ae}, qu. 8, a. 7).

(1) I Sent., dist. 8, qu. 1, art. 1, ad 4 : ... « Et tunc remanet (Deus) in quâdam tenebrâ ignorantiæ, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungitur, ut dicit Dionysius. »

c'est ce qu'on appelle, je crois, théologie mystique. L'âme est alors suspendue, au point qu'elle semble tout entière hors d'elle-même. La volonté aime. La mémoire me semble presque perdue. L'entendement cesse de discourir, mais à mon avis il ne se perd pas; seulement, je le répète, il n'agit point : il reste comme stupéfait des grandes choses qu'il conçoit. Dieu, en effet, veut qu'il comprenne alors qu'il ne comprend rien de ce qui lui est montré (1). »

Notons bien que c'est un cas, et qu'il en existe une grande variété, que ce cas nous présente une contemplation mystique bien caractérisée, mais qu'on y arrive insensiblement, par des états intermédiaires, à peine perceptibles dans les débuts. « J'avais déjà goûté d'une manière rapide et transitoire, les prémices de la faveur que voici », écrit sainte Thérèse en commençant (2).

De l'oraison active de plus en plus simplifiée l'âme s'achemine par une pente douce à l'oraison passive qui dès l'abord n'est accordée que très faiblement. Les auteurs les moins suspects de confondre *ascétique* et *mystique* soulignent cette loi de continuité dont témoignent les monographies des âmes d'oraison, et l'expérience de bien des gens, mystiques sans le savoir (3).

Cette passivité, qui nous apparaît comme la première note caractéristique de la contemplation mystique, ira grandissant, si l'âme est fidèle. Et c'est même d'après le degré de passivité, autrement dit d'après l'intensité de l'action divine en nous, que l'on pourra distinguer les phases diverses de la contemplation mystique, depuis les premiers recueillements de la quiétude jusqu'au mariage spirituel où se consomme ici-bas l'union de l'âme avec Dieu. Sainte Thérèse a bien mis ce principe en relief dans la comparaison célèbre qu'elle emprunte aux différentes manières d'arroser un jardin :

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. x.
(2) *Ibid.*
(3) R. P. Poulain, S. J., *Les grâces d'oraison*, ch. ii, n° ii.

« Celui qui veut s'adonner à l'oraison doit se figurer qu'il entreprend de faire, dans un sol ingrat et couvert de ronces, un jardin dont la beauté charme les yeux du Seigneur. C'est le divin Maître lui-même qui arrache les mauvaises herbes et doit planter les bonnes. Or nous supposons cela fait, quand une âme est résolue de se livrer à l'oraison, et que déjà elle s'y exerce. C'est maintenant à nous, comme bons jardiniers, de travailler, avec le secours de Dieu, à faire croître ces plantes. Nous devons les arroser avec le plus grand soin... Il y a, ce me semble, quatre manières d'arroser un jardin : la première, en tirant de l'eau d'un puits à force de bras, et c'est là un rude travail; la seconde, en la tirant à l'aide d'une noria, et l'on obtient ainsi, avec moins de fatigue, une plus grande quantité d'eau, comme j'en ai moi-même quelquefois fait l'épreuve ; la troisième, en faisant venir l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau ; cette manière l'emporte de beaucoup sur les précédentes : le sol est plus profondément humecté, il n'est pas nécessaire d'arroser si souvent, et le jardinier a beaucoup moins de fatigue ; la quatrième enfin, et sans comparaison la meilleure de toutes, est une pluie abondante, Dieu lui-même se chargeant alors d'arroser sans la moindre fatigue de notre part. Je vais appliquer à mon sujet ces quatre manières de donner à un jardin l'eau si nécessaire à son entretien qu'il ne saurait en être privé sans périr. Je parviendrai ainsi, ce me semble, à donner une certaine idée des quatre degrés d'oraison auxquels parfois, dans sa bonté, le Seigneur a bien voulu élever mon âme (1). »

Les oraisons complètement passives sont représentées par la quatrième manière d'arroser le jardin, la pluie qui tombe du ciel. La première manière, celle où l'on tire l'eau du puits à force de bras, figure au contraire l'oraison purement active. Entre les deux, il y a les oraisons où la passivité n'est pas encore parfaite. C'est l'arrosage avec la

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. xi.

noria, puis par le moyen d'un canal que l'on détourne. Bien que ces oraisons rentrent dans la contemplation mystique, il est donc besoin d'un travail préalable plus ou moins fort du côté de l'homme pour recevoir le don divin. En d'autres termes, la longue préparation qui nous est nécessaire pour que la contemplation mystique nous devienne enfin habituelle, doit se retrouver, plus ou moins en raccourci, au début de chaque oraison, pour que la contemplation soit actuelle. Il faut un effort où l'on se maîtrise, recueille ses pensées en Dieu et lui adresse l'appel de notre cœur. Sainte Thérèse fait même remarquer « qu'il n'existe aucun état d'oraison si élevé où il ne soit souvent nécessaire de revenir aux commencements (1) ».

Ce que nous avons expliqué au cours de ce chapitre ne rend-il pas compte de ces faits? Aide-toi et le ciel t'aidera. Jamais ce proverbe courant ne s'est trouvé aussi rigoureusement théologique. Aide-toi, fais ton possible, en exerçant ta vertu humaine ; et le ciel t'aidera, le Saint-Esprit prolongera ton effort avec ses dons divins.

F.-D. Joret, O. P.

(1) *Vie*, ch. XIII.

La construction ascétique de saint Augustin

Les caractères de l'antique spiritualité

De tout ce que nous avons établi d'après saint Augustin commentant saint Paul, il résulte que la vie chrétienne est conditionnée par une lutte continuelle contre le péché. Jusqu'à la fin de ses jours, le chrétien doit veiller et prier pour ne pas succomber à la tentation. Après la lutte contre les vices de la chair et ceux de l'esprit, il lui reste la lutte contre l'orgueil ; et souvent la chair même mortifiée se réveille, l'esprit même assagi se dérègle, en sorte que, bien qu'arrivé à une perfection relative, il voit en de certains moments tous ses ennemis intérieurs et extérieurs conjurés contre lui, sous une impulsion satanique, dans une lutte suprême (1).

Nous avons montré que le chrétien, par le secours tout-puissant de la grâce, arrive dès ici-bas à une perfection réelle ; nous avons essayé de décrire ce qu'est cette perfection. Mais,

(1) Les conduites de Dieu sont variées dans les saints. Il en est, disons même que c'est l'ordinaire, dont la vie s'éteint comme dans le calme d'un beau soir, pour lesquels la Sagesse est une virginale épouse rappelant l'Abisag de David, suivant la belle comparaison de saint Jérôme. Il en est d'autres dont le déclin est accompagné d'orages, comme si tous les efforts de l'enfer étaient déchaînés contre ces chênes robustes : lisez par exemple certaines lettres de saint Pierre Damien ou certaines poésies de saint Grégoire de Nazianze, vous y trouvez l'accent déchirant de leurs luttes intérieures. États différents, unité foncière : chez les premiers la vigilance contre le mal persiste ; chez les seconds, la confiance en Dieu subsiste indéracinable.

ceci est une règle sans exception, il n'acquiert de facilité pour le bien qu'autant qu'il se dégage du mal ; il ne prend goût à la justice que dans la mesure où croît en lui l'horreur du péché ; la charité n'augmente en lui que dans la proportion où la cupidité diminue, suivant le mot-programme de saint Augustin : *minuatur cupiditas, augeatur charitas*. En un mot, le mouvement vers la perfection est nécessairement à sa base un mouvement de conversion.

Certains traités de spiritualité modernes oublient trop cette loi essentielle. Ils font abstraction des suites du péché originel, persistant, quoique atténuées, chez les baptisés, qui sont dans l'esprit une ignorance aveuglante, *ignorantia cæcans*, et dans la volonté une difficulté crucifiante, *difficultas crucians* (Aug. De lib. arb. Lib. III, 56). Ils nous disent, ces traités : « Dieu est votre fin, dirigez vers lui toutes vos intentions et tous vos actes et il suffit ». C'est très bien. Mais ils oublient d'avertir que par suite des ténèbres de notre intelligence Dieu est une fin voilée, et qu'en raison des passions qui s'agitent dans notre cœur cette fin n'est pas goûtée ; qu'il faut sans cesse prier pour que la foi nous fasse paraître la face de Dieu dans une lumière grandissante, et que la charité nous affectionne de plus en plus au bien divin ; que pour aller à sa fin, l'homme doit se livrer à la grâce, user de violence vis-à-vis de soi-même, et lutter sans relâche pour s'arracher aux attraits des créatures.

Tenant compte du mal qui est en nous, l'antique spiritualité est caractérisée par la crainte de Dieu, la très instante prière, la mortification étendue à tout, la soumission de l'esprit et du cœur.

***

I. — La crainte de Dieu, qui revient continuellement sous la plume de saint Grégoire le Grand, qui est à la base des degrés d'humilité de saint Benoît, n'est pas de mise usuelle dans la spiritualité moderne ; à peine si son nom est prononcé. Et pourtant c'est la crainte de Dieu qui, pénétrant dans toutes les puissances de notre âme, nous préserve des illusions de

l'esprit, des attachements périlleux à la volonté propre, des entraînements et des surprises de la chair ; c'est elle qui nous pétrit, pour que nous recevions au plus profond de nous-mêmes l'empreinte toujours vivante des trois Personnes divines. Une transformation, telle qu'elle doit se produire dans la vie chrétienne, ne peut résulter que d'un agent très énergique et vraiment tout-puissant ; et cet agent n'est autre que le don de crainte émané du Saint-Esprit (1).

Il n'est pas indispensable seulement dans les débuts de la vie spirituelle ; il concourt, avec les autres dons du Saint-Esprit, à tous ses développements. Ici-bas nous n'avons jamais la sécurité complète ; notre salut est toujours en suspens, il se fait tous les jours, il ne se parfait qu'au seuil de l'éternité ; nous ne pouvons pas nous appuyer absolument sur le témoignage de notre conscience, car saint Paul disait : *Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour cela.* (I Cor. IV, 4). Cette incertitude, quoique tempérée par une confiance filiale, qui exclut le trouble et l'inquiétude, entretient en nous la crainte salutaire du Seigneur ; et celle-ci nous stimule à des efforts sans cesse renouvelés pour fuir de plus en plus le péché et assurer toujours davantage « notre vocation et élection », comme dit saint Pierre (II *Pet.* I, 10).

II. — La très instante prière résulte du besoin que nous sentons du secours efficace et toujours actuel de la grâce. Rares sont les âmes qui comprennent comment et jusqu'à quel point la grâce nous est nécessaire pour tout acte surnaturel, et comment la vie chrétienne n'est qu'un tissu d'actes surnaturels ; par suite, rares sont les âmes qui prient comme elles doivent prier, qui prient dans la vérité et *ne cessent pas de prier.*

(1) Dans un livre de spiritualité répandu, *La Vie Intérieure simplifiée*, il n'est pas ou presque pas fait mention de la crainte de Dieu, mais simplement de la piété. Tout viendrait de la piété, tout se ramènerait à la piété. Or, la piété n'est que le second des dons du Saint-Esprit ; elle se base sur la crainte, elle suppose son opération préalable. Pourquoi cette prétérition ?

La spiritualité moderne, reposant sur une notion de la grâce très diminuée, enlève pour autant son nerf à la prière. Par exemple, combien de fois ne lit-on pas, même dans de bons auteurs, ces exhortations : « Dieu vous donne la grâce, à vous d'en user, à vous d'y être fidèle, à vous de ne pas abandonner Dieu qui est avec vous ! » Tout cela est à dire, mais ce n'est pas là toute la vérité. L'âme doit implorer de Dieu la grâce de la fidélité ; elle doit prier pour que Dieu lui donne de faire un bon usage de sa grâce, pour qu'il ne la laisse pas succomber à la tentation, pour qu'il ne permette pas qu'elle l'abandonne, pour qu'il soutienne sa fragilité et maintienne son inconstance. Celui qui ne comprend pas que notre persévérance dans le bien commencé dépend de Dieu et de sa grâce, ne comprend rien au mystère de la grâce, et ne prie pas comme il faut prier pour assurer son salut (1).

La spiritualité vraie, née des doctrines des Pères et des oraisons de l'Église, enseigne d'après de telles données la nécessité de la prière.

III. — La mortification, étendue à tout l'intérieur et à tout l'extérieur, n'est pas de ces instructions qui flattent les oreilles délicates de bien des chrétiens de nos jours. La Vierge de Lourdes, après celle de la Salette, a eu beau répéter : *Pénitence, pénitence, pénitence !* montrant ainsi qu'elle est la messagère de Celui qui a dit : *Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous !* Elle n'a pas été très écoutée. La pénitence corporelle n'est plus de saison ; quant à l'esprit de pénitence, on ne sait pas ce que cela veut dire.

Et il arrive ainsi que le chrétien, pour ne pas s'imposer de frein dans l'usage du permis, en franchit à tout moment les limites, et tombe dans le défendu, avec une facilité d'autant

(1) Fort heureusement, les âmes qui prient le font sous l'influence du Saint-Esprit, et non d'après tel ou tel système ; et dès lors leur prière remplit les conditions d'une bonne prière. Néanmoins notre observation sur l'insuffisance de certaines exhortations n'est pas hors de propos ; et il est de première importance que le devoir de la prière soit mis en lumière avec toutes ses exigences.

plus déplorable qu'il ne s'applique pas à savoir où finit le permis, et où commence le défendu. Celui qui comprend ce qu'est le dérèglement de nos appétits par suite du péché originel les surveille de près, les tient de court, et leur impose un retranchement du licite pour les empêcher de choir dans l'illicite. Il châtie son corps et le réduit en servitude, comme faisait saint Paul *afin de ne pas devenir un réprouvé*. Pareillement, il réfrène la curiosité, résiste à la dissipation, mortifie ses affections, corrige ses sympathies et antipathies. Sa mortification s'étend à tout, au dedans et au dehors. — Ainsi prêche l'antique spiritualité.

IV. — La soumission de l'esprit et du cœur aux autorités tenant la place de Dieu est une condition essentielle de la vie chrétienne. C'est l'esprit d'indépendance qui a séparé de Dieu nos premiers parents ; nous ne pouvons rentrer en grâce avec Lui que par une profession telle de dépendance, qu'elle entraîne la soumission à cause de Lui à toute autorité légitime. En punition de sa désobéissance première, l'homme doit se soumettre à l'homme pour revenir à Dieu. Dieu veut, il est vrai, que l'autorité exercée en son nom soit paternelle ; mais nul ne peut s'y soustraire sans compromettre son salut.

La spiritualité moderne reconnaît cette loi, elle exalte même l'autorité des directeurs de conscience. Si ceux-ci sont détachés de toute idée ou vue personnelle, s'ils sont d'autant plus soumis au Saint-Esprit que les âmes sont appelées à se soumettre à eux, tout est dans l'ordre ; et la soumission porte grâce aux directeurs et aux dirigés.

Mais il nous semble que, si l'on dirige, en bien des cas on n'instruit pas assez. Les âmes, même celles qui font profession de piété, offrent très souvent dans leur instruction des lacunes déplorables et parfois effrayantes. Reportez-vous aux saints Pères et en particulier à saint Augustin : quelle sollicitude infatigable pour instruire, quel souci d'éliminer de l'esprit de leurs auditeurs toute nuit d'erreur et même toute ombre de doute ! Ils leur donnaient la pleine vérité, et ils étaient compris. Méthode excellente, la seule vraie, la seule apostolique !

Le *Sic volo sic jubeo* ne crée pas la lumière. En éclairant leurs auditeurs, les Pères leur demandaient de se soumettre, non pas à eux-mêmes, mais à la Vérité : soumission qui relève l'homme, bien loin de l'abaisser. Le beau côté de la fonction du pasteur est de faire la lumière dans les esprits, toujours plus de lumière ; comme la profession de dépendance des brebis consiste en grande partie à se laisser instruire avec docilité.

Docilité dans l'esprit, obéissance dans la volonté : celle-ci doit naître de celle-là. N'est-on pas fondé à dire que de nos jours on se préoccupe trop peu de la formation de l'esprit par des idées saines et que l'on agit trop directement et trop uniquement sur la volonté, laquelle n'est pas suffisamment préparée à saisir la nécessité et le bien de l'obéissance rendue à l'homme en vue de Dieu ?

***

Les caractères que nous attribuons à la spiritualité des saints Pères semblent lui composer une physionomie austère. Eh ! quoi, vivre sous l'impression de la crainte de Dieu ! Eh ! quoi, ne se relâcher jamais de la prière ! Eh ! quoi, mortifier ses passions et ses appétits ! Eh ! quoi, pratiquer jusqu'à la mort la docilité et l'obéissance ! Cela constitue une vie qu'on voudrait être de surérogation : et vous la donnez comme la vie normale du chrétien : est-ce acceptable ?

Nous répondons que rien ne nous autorise à limiter à certains chrétiens, épris d'idéal évangélique, les enseignements émanés de la bouche du Sauveur et des apôtres. C'est à tous ses disciples que Jésus dit : « Il faut toujours prier et ne cesser jamais de prier » (*Luc*, XVIII, 1). C'est à tous les fidèles que saint Paul dit : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement » (*Phil.*, II, 12), ou encore : « Mortifiez vos membres qui sont sur la terre » (*Col.* III, 5), ou encore : « Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis » (*Heb.* XIII, 17). Sans doute, ces prescriptions sont un joug pour la nature, mais c'est le joug du Seigneur ; et la grâce qui les accompagne rend ce joug suave et ce fardeau léger.

Car on goûte au service du Seigneur une inénarrable suavité. Dans la même Épître où il enjoint aux fidèles d'opérer leur salut *avec crainte et tremblement*, saint Paul les plonge à plein cœur dans la joie : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur ; je vous le dis une seconde fois, réjouissez-vous » (*Phil.*, IV, 4). Il y a contraste entre ce tremblement et cette joie, mais nullement opposition. C'est dans l'austérité de la vie chrétienne que fleurit et fructifie la joie du Saint-Esprit ; on ne la rencontre pas ailleurs. « La Sagesse ne se trouve pas dans la terre de ceux qui vivent avec délices » (*Job.* XXVIII, 13).

Et cela se comprend. La source de la vraie joie est en Dieu ; elle ne coule dans les âmes que par le contact entre elles et Dieu ; or ce contact de Dieu ne se produit qu'avec les âmes dégagées au moins initialement du sensible et d'elles-mêmes. Une piété trop humanisée, trop imprégnée de sensibilité, ne connaîtra jamais la joie vraie et profonde ; elle est réservée à l'âme sérieusement mortifiée.

Donc, conservons à la vie chrétienne sa note austère ; c'est elle qui donne d'expérimenter combien *le Seigneur est suave* (Ps. 33).

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Congrég. Olivétaine.

Pour la Pentecôte

I. — Le texte des divins oracles, mes bien-aimés, nous a mis en pleine lumière la cause et le motif de la solennité présente : il nous a rappelé, en effet, que, le cinquantième jour après la Résurrection du Seigneur, le dixième après son Ascension, les disciples du Christ ont reçu l'effusion du Saint-Esprit qui leur avait été promis, et qu'ils attendaient.

Mais il nous faut instruire les nouveaux enfants de l'Église, et c'est pour leur utilité que, nous aussi, nous prendrons la parole ; les spirituels et les initiés, nous en sommes certain, entendront sans ennui ce qu'ils savent déjà ; car il y va de leur intérêt qu'ils souhaitent au grand nombre d'être mis en possession de ce qu'ils ont eux-mêmes appris avec tant de profit.

Puissent les dons divins se répandre dans tous les cœurs, et le ministère de notre parole n'être fastidieux ni au savant ni à l'ignorant : les uns prouveront ainsi leur amour pour ce qu'ils connaissent, les autres témoigneront de leur désir de connaître ce qu'ils ignorent.

Soyez dans ces dispositions, et vous obtiendrez la faveur de Celui dont nous voudrions exprimer la Majesté : pour le bien de toute l'Église, il vous ouvrira l'intelligence et nous fera éloquent.

II. — Si donc le regard de notre intelligence se rend attentif à l'Esprit-Saint pour se faire quelque idée de sa grandeur, commençons par ne rien imaginer qui l'écarte de la sublimité du Père et du Fils : car il n'est rien dans l'essence de la divine Trinité, qui divise l'unité.

C'est l'éternelle condition du Père d'engendrer son Fils qui lui est coéternel, l'éternelle condition du Fils d'être, en dehors du temps, engendré par le Père : c'est aussi la condition éternelle de l'Esprit-Saint, d'être l'Esprit du Père et du Fils ; en sorte que jamais le Père ne fut sans le Fils, ni le Fils sans le Père, ni le Père et le Fils sans le Saint-Esprit. Ici, nulle succession dans l'existence : aucune des personnes n'est venue soit avant, soit après les autres.

Car en l'immuable Déité de la Trinité bienheureuse, il y a unité de substance, communauté d'opération, accord de volonté, parité de puissance, égalité de gloire.

Sans doute le langage de la Sainte Écriture est tel, dans l'attribution de certaines œuvres ou paroles, qu'il semblerait indiquer qu'elles conviennent à telle personne plutôt qu'aux autres ; mais il n'y a là pour la foi catholique aucun sujet de trouble : il y a un enseignement. L'appropriation des paroles ou des œuvres nous fait saisir la réalité de la Trinité ; et notre esprit n'a pas à mettre de division là où nous n'entendons parler que de distinction.

S'il est des choses que l'on attribue soit au Père, soit au Fils, soit au Saint-Esprit, c'est pour mettre la foi à l'abri de l'erreur en ce qui concerne la Trinité. Elle est indivisible, oui ; mais le moyen de la concevoir comme Trinité si l'on n'en parle jamais que comme indivisible ?

Il y a là pour nous une impuissance de langage, heureuse en somme, puisqu'elle aide nos cœurs à comprendre ; et notre infirmité même devient pour nous l'auxiliaire de la doctrine céleste : en effet, puisque dans la Déité du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, il ne saurait être question pas plus d'isolement que de multiplicité, l'esprit pourra bien d'une certaine façon saisir à la fois et l'unité et la véritable Trinité, mais pour le dire les lèvres n'auront pas d'expressions.

III. — Elle est donc bien établie en nous, mes bien-aimés, cette foi par laquelle nous croyons, comme nous le devons, que la Trinité tout entière ne constitue qu'une seule vertu ; qu'il n'y a en elle ni séparation dans les œuvres, ni division dans l'amour, ni différence dans la puissance ; que tout entière elle remplit toutes choses et tout entière les renferme toutes, ce qu'est le Père le Fils l'étant aussi, et de même le Saint-Esprit ; et rien en cette Déité véritable ne saurait com-

porter ni plus de grandeur, ni infériorité quelconque : en elle il y a trois personnes, nous le confessons, mais sachant bien que Trinité ne signifie pas solitude, et que l'égalité [des personnes] sauvegarde l'unité [de nature].

Telle est donc, disai-je, mes bien-aimés, la foi que nous avons fermement embrassée.

Et maintenant, soyons-en sûrs, au jour de la Pentecôte, lorsque l'Esprit-Saint remplit les disciples du Seigneur, ce fut non pas l'inauguration de sa mission, mais une plus large effusion de lui-même : les patriarches en effet, et les prophètes et les prêtres et tous les saints des premiers âges reçoivent du même Esprit la vie surnaturelle. C'est la grâce sans laquelle il n'y eut jamais ni institution de sacrements, ni célébration de mystères : toujours ce fut la même vertu des charismes, seule la mesure des dons fut différente.

IV. — Les bienheureux apôtres, avant la passion du Seigneur, étaient-ils sans l'Esprit-Saint, cette Vertu puissante qui animait jusqu'aux œuvres du Sauveur ?

Et quand ses disciples recevaient de Lui le don de guérir les malades et de chasser les démons, n'était-ce pas encore la vertu de son Esprit qui leur était dispensée, cette vertu que l'impiété juive lui déniait à Lui-même lorsqu'il commandait aux Esprits immondes, préférant attribuer au diable les bienfaits de Dieu (1)?

C'est pour de tels blasphèmes qu'ils s'attirèrent cette sentence méritée du Seigneur disant (2) : « Tout péché et tout blasphème « sera remis aux hommes ; mais le blasphème contre l'Esprit « ne leur sera pas remis. Et quiconque aura parlé contre le « Fils de l'homme, on le lui remettra ; mais à celui qui aura « parlé contre l'Esprit-Saint, on ne lui remettra ni dans ce « siècle, ni dans le siècle à venir. »

Ainsi donc, c'est l'évidence même, sans l'assistance de l'Esprit-Saint, il n'est point de rémission possible pour les péchés ; de même que sans Lui nul ne saurait ni gémir comme il convient, ni prier comme il faut, selon ce que dit l'Apôtre : « Nous ne « savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander « dans nos prières ; mais l'Esprit-Saint lui-même prie pour

(1) Luc, x, 19.
(2) Math., xii, 31-32.

« nous par des gémissements ineffables (1) », et « Personne « ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-« Saint (2). »

N'avoir pas le Saint-Esprit, y-a-t-il rien de plus périlleux, de plus fatal? car enfin, jamais il n'obtiendra miséricorde celui qui perd même son défenseur.

Ah ! mes bien-aimés, il s'était répandu en nous tous ; tous le possédaient cet Esprit-Saint, quand ils avaient donné leur foi au Seigneur Jésus ; et jusqu'au pouvoir de remettre les péchés, les Apôtres l'avaient reçu à l'heure où le Seigneur ressuscité souffla sur eux et dit : « Recevez l'Esprit-Saint. Ceux « à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; et ceux « à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus (3). » Mais un achèvement restait à opérer chez les disciples, et dans ce but une grâce plus grande, une inspiration plus abondante leur était réservée : par elle, ils recevraient ce qui ne leur avait point encore été donné, et ce qui déjà leur avait été conféré, ils le pourraient posséder d'une manière plus excellente.

C'est à quoi le Seigneur faisait allusion quand il disait : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne « pouvez les porter à présent. Quand le Consolateur, l'Esprit « de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car « il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il « aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Celui-« ci me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il « vous l'annoncera (4). »

V. — Que veut donc dire le Seigneur au moment où il promet le Saint-Esprit à ses disciples? Déjà il a dit : « Tout ce que « j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » — Maintenant il ajoute : « J'ai encore beaucoup de choses à vous « dire ; mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le « Consolateur, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera « dans toute la vérité. » — Se pourrait-il que le Seigneur voulut faire entendre qu'il eût moins de science, ou qu'il eût moins appris du Père que l'Esprit-Saint, Lui qui est la Vérité, qui est le Verbe sans lequel le Père ne peut rien dire, ni l'Esprit-Saint rien enseigner? C'est bien dit : « Il recevra ce qui est à

(1) Rom., VIII, 26. — (2) I Cor., XII, 3. — (3) Joan., XX, 22. — (4) Joan., XVI, 12-14.

moi (1). » Car ce que reçoit l'Esprit par le don du Père, c'est aussi le Fils qui le donne.

Il ne s'agit donc ni d'une autre vérité à faire connaître, ni d'une autre doctrine à prêcher ; mais il s'agit d'ouvrir plus largement les esprits des disciples et de leur donner ce surcroît de courageuse charité qui leur fera chasser toute crainte et mépriser la rage des persécuteurs.

Ainsi en est-il des Apôtres dès que l'Esprit-Saint les a comblés d'une plénitude nouvelle : un vouloir plus ardent, une action plus efficace les entraîne. Ils avaient la science des préceptes : ils vont maintenant jusqu'à l'héroïsme dans la souffrance : nulle tempête désormais qui les trouve craintifs : ils dominent par la foi les flots du siècle et les orgueils du monde : ils les foulent aux pieds, et sans souci de la mort, ils portent à toutes les nations l'Évangile de vérité.

VI. — Quant à ces paroles qu'ajoutait le Seigneur : « Il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir (2) » ; gardons-nous, mes bien-aimés, de n'y prêter qu'une attention paresseuse et une oreille distraite. Il y a sans doute bien des paroles de vérité pour réduire au silence l'impiété manichéenne, mais nous avons ici le mot qui est la condamnation la plus éclatante de toute cette fausse et sacrilège doctrine.

Pour se donner l'air de ne marcher qu'à la suite d'un grand, d'un incomparable chef, ne se persuadèrent-ils pas que Manès leur maître était une manifestation de l'Esprit-Saint, et que le Consolateur promis par le Seigneur n'était pas venu avant que ne se levât ce faiseur de malheureuses dupes ? Oui, l'Esprit de Dieu demeurait en Lui : Manès n'était autre que l'Esprit lui-même se servant d'une voix et d'une langue corporelle pour guider ses disciples dans toute la vérité et révéler les secrets que n'avaient jamais connus les siècles passés.

Mensonge et sottise que dénonce l'autorité même de l'enseignement évangélique !

Manès, cet artisan d'erreur diabolique, ce fauteur d'une superstition infâme, fut reconnu tel et digne de condamnation lorsque s'achevait l'an 260 après la Résurrection du Seigneur,

(1) Joan., XVI, 14.
(2) Joan., XVI, 13.

sous le consulat de Probus l'empereur, et de Paulin, et que sévissait la VIII[e] persécution contre les chrétiens. Par milliers, les victoires des martyrs avaient déjà témoigné de l'accomplissement de la promesse faite par le Seigneur : « Lorsqu'on vous « livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce « que vous devrez dire : ce que vous aurez à dire vous sera « donné à l'heure même. Car ce n'est pas vous qui parlerez ; « mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous (1). »

VII. — Il n'était pas possible qu'un délai de tant d'années fût mis à la réalisation de la promesse du Seigneur. Cet Esprit de vérité que le monde impie n'a pas reçu se serait gardé de différer l'effusion de ses sept dons, et de frustrer ainsi l'Église de son inspiration pendant un si grand nombre de générations. Il n'a pas attendu la naissance de cet extraordinaire coryphée de mensonges éhontés, (à qui on ne peut même concéder qu'il ait reçu fût-ce pour la moindre part l'inspiration divine, puisqu'il appartient précisément à cette portion du monde qui ne saurait recevoir l'Esprit de vérité). C'est de l'Esprit du diable qu'il fut rempli, et il résista à l'Esprit du Christ.

Aux Saints de Dieu, l'enseignement du Consolateur a donné d'annoncer les choses à venir ; et celui-ci, pour prévenir le démenti qu'infligerait à ses impostures la suite des événements, fait remonter ses fables impudentes et sacrilèges aux âges passés. Et comme si rien ne nous avait été enseigné ni sur l'éternité du Créateur, ni sur l'ordre de la créature, par la Loi sainte et par la prophétie divinement inspirée, il a outragé Dieu et fait injure à l'ordonnance merveilleuse de tous les êtres, par les mensonges monstrueux et contradictoires qu'il a ourdis.

Quels sont ceux, d'ailleurs, qu'il a imbus de ses sottises, sinon les parfaits insensés et ceux qui ont complètement tourné le dos à la lumière de la vérité ? Il faut l'aveuglement de l'ignorance ou les passions les plus basses pour en venir, je ne dirai pas : à ce culte, mais : à ces exécrables pratiques, dont la réserve la plus élémentaire interdit à notre parole de prononcer même le nom. Aussi bien ne les connaît-on que trop par l'aveu qu'ils en ont fait eux-mêmes.

VIII. — Aucun d'entre nous, mes bien-aimés, ne se laissera donc persuader que l'Esprit-Saint se soit fait, à un titre quel-

(1) Matth., x, 19-20.

conque, l'auteur d'une pareille impiété. Cet homme n'a rien reçu absolument de cette vertu qu'à son Église seule le Christ a promise et envoyée.

Jean, le bienheureux Apôtre, a dit : « L'Esprit n'était pas « encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glori- « fié (1). » L'Ascension du Seigneur fut donc le signal de ce don de l'Esprit ; et celui-là niera nécessairement qu'un tel don ait été fait, qui refuse de reconnaître qu'en la personne du Christ c'est un homme véritable qui a été élevé pour prendre place à la droite du Père.

Quant à nous, mes bien-aimés, qui devons à la génération du Saint-Esprit notre prédestination à l'éternelle béatitude et de l'âme et du corps, mettons toute l'intelligence de notre piété, toute la sainteté de notre joie à célébrer la fête de ce jour sacré entre tous, confessant, avec le bienheureux apôtre Paul, que le Seigneur Jésus-Christ « montant dans les hauteurs, a emmené « des captifs et fait des largesses aux hommes (2) ».

Ainsi toutes les voix de l'humanité se feront-elles le héraut de l'Évangile de Dieu, et « toute langue confessera-t-elle que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père (3) ».

IX. — Maintenant, mes bien-aimés, à la solennité présente notre piété devra joindre encore la célébration du jeûne dont la tradition apostolique l'a fait suivre ; car enfin elle doit aussi compter parmi les grandes faveurs du Saint-Esprit cette protection que le jeûne nous obtient contre les séductions de la chair et les embûches du diable, et par laquelle Dieu nous aide à vaincre les tentations.

Nous jeûnerons donc, la quatrième et la sixième férie, et samedi nous célébrerons les vigiles près le Bienheureux Apôtre Pierre qui daignera appuyer nos prières afin qu'en toutes choses nous puissions obtenir de Dieu miséricorde, par Notre-Seigneur Jésus-Christ qui vit et règne avec le Père et l'Esprit-Saint dans les siècles des siècles. Amen.

S. Léon le Grand.

(*Traduction de Dom L. Allain, O. S. B.*)

(1) Joan., vii, 39.
(2) Ps. lxvii, 19. Eph., iv, 8.
(3) Philipp., ii, 11.

CHRONIQUE

Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques

La « lecture spirituelle » est particulièrement conseillée, comme moyen de sanctification, aux âmes pieuses. Saint François de Sales « la recommandait comme une nourriture de l'âme qui nous accompagnait partout et en tout temps et qui ne pouvait jamais nous manquer... Il souhaitait que l'on fît provision de livres de piété, comme d'autant d'allumettes du saint amour et que l'on ne passât aucun jour sans en faire usage » (1). Les Saints nous ont donné l'exemple de cette salutaire pratique. Au milieu de leurs occupations les plus absorbantes et dans l'accablement d'une vie partagée entre la pénitence, la prière, le travail, ils se faisaient une douce obligation de retremper régulièrement leur ferveur à ces sources divines de la vérité. Saint Thomas d'Aquin lui-même, dont le cœur était habituellement embrasé d'une si ardente charité, redoutant l'effet desséchant de la science, interrompait chaque jour, pendant quelques instants, ses études théologiques et philosophiques pour la lecture de plusieurs Conférences de Cassien. Les anciennes Règles monastiques, notamment celle de saint Benoît, prévoient un temps déterminé pour de pieuses lectures quotidiennes. Et cet usage est une mise en pratique généralisée de la recommandation de saint Paul à son disciple Timothée : « *Attende lectioni* — Appliquez-vous à la lecture » (I Tim., IV, 13). L'histoire ancienne et moderne nous rapporte des cas très nombreux de conversions opérées par de simples lectures spirituelles. Ceux de saint Antoine l'Ermite, de saint Augustin et de saint Ignace de Loyola, pour ne citer que ceux-là dans le passé, sont particulièrement célèbres.

Sans doute, Notre-Seigneur a voulu que la *prédication* fût

(1) Camus, *Esprit de S. François de Sales*, 2e P. ch. 8.

dans l'Eglise le moyen principal et ordinaire de la transmission de la vérité religieuse aux âmes. A ses Apôtres et à leurs successeurs il n'a pas dit : *Ecrivez*, mais : *Prêchez, prædicate. — Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* : « La foi nous vient de l'audition de la parole, qui remonte à la parole même du Christ » (Rom., x, 17). Mais cette méthode d'enseignement surnaturel, seule établie directement par le Sauveur, n'exclut point le rôle de la parole écrite, loin de là. Celle-ci devient un auxiliaire utile, souvent nécessaire et même indispensable de la première. Elle complète la parole orale, la fixe et la perpétue. Son rôle donc est aussi, quoique d'une autre façon, un rôle de tout premier plan. Dieu l'a utilisée pour la diffusion de la doctrine révélée, puisque celle-ci a été partiellement consignée dans des livres composés sous son inspiration directe. La parole écrite a surtout l'avantage de prémunir la vérité contre les inévitables destructions opérées par le temps. Elle l'établit dans une sorte de pérennité qui lui permet d'agir à travers les siècles sur des multitudes de générations successives. A chaque lecture nouvelle, elle peut, selon les dispositions du sujet, par des clartés et des nuances inaperçues jusqu'alors, accroître sa puissance de suggestion. « Le livre, a-t-on très justement écrit, agit à des siècles de distance ; il est un ami que l'on consulte, à qui l'on confie ses incertitudes et ses espoirs. Pour solliciter l'attention, il n'a pas besoin de recourir, comme le journal, à des moyens de fortune : manchettes retentissantes ou scandales aguichants. Son heure viendra toujours. Sans se presser, il l'attend. Comme l'araignée guette la mouche au centre de sa toile, il vous épie dans l'étalage du libraire ou du rayon de la bibliothèque. Dès qu'il vous tient, il ne vous lâche plus ; il vous entraîne au fond de ses retraites, vous égare en ses dédales, vous éblouit de ses perspectives et de ses détours, vous imprègne de son atmosphère. Vous ne vous appartenez plus, vous ne respirez, vous ne vivez que par lui. Que de fois n'a-t-il pas décidé de toute une destinée ! (1) »

Des auteurs disparus depuis des siècles, tels Kant et Rousseau, ont façonné par leurs livres l'âme des peuples modernes. Aujourd'hui encore, des nations sont gouvernées et des esprits ne jurent que par les principes de *La Critique de la raison pure* et du *Contrat social* ou de l'*Emile*. Le livre a fait beaucoup de mal. Avec toutes les autres formes si diversifiées de la

(1) Vallery-Radot, *Le Réveil de l'Esprit*, p. 48. — Bourget a écrit également dans ses *Essais de Psychologie Contemporaine* (Préface) : « Il n'est pas un de nous qui, descendu au fond de sa conscience, ne reconnaisse qu'il n'aurait pas été tout à fait le même, s'il n'avait pas lu tel ou tel ouvrage ». C'est parfaitement exact.

presse, il représente, de notre temps, une force sociale énorme. Il peut et il doit faire beaucoup de bien. Nous sommes obligés de constater que son influence bienfaisante ne cesse de s'étendre. Les catholiques se rendent compte, avec une évidence chaque jour accrue, des graves devoirs qu'ils ont à remplir sur ce terrain.

Mais il ne suffit pas, si l'on veut vraiment établir le règne de Jésus-Christ dans les âmes (et notre siècle ne retrouvera sa grandeur dans la paix et le progrès qu'à cette condition), de répandre des livres simplement « moraux ». Une propagande de presse, dont on peut seulement dire qu'elle ne contient rien contre la foi ou les mœurs, n'aboutira qu'à des faillites lamentables. Nos méthodes d'apostolat social ont trop souvent, jusqu'à ce jour, péché par cette insuffisance. Nous nous sommes trop contentés d'offrir à nos contemporains des abstractions empruntées à un inconsistant spiritualisme, au lieu de leur présenter dans toute sa splendeur la figure vivante et personnelle de Jésus-Christ. Il faut mettre entre les mains des hommes de notre temps des livres qui leur rendent, avec la pure doctrine de l'Evangile et de la tradition catholique, l'horreur du péché, l'amour de la prière, le désir de la sainteté, le souci constant du salut : des livres de spiritualité et de mystique.

On nous dira peut-être que, pratiquement, ce n'est pas possible et que nous conseillons une besogne condamnée d'avance à la stérilité. Nous croyons qu'il y a là une erreur. Les générations actuelles, au fond, ont faim et soif de Dieu, du Dieu incarné, du Dieu de l'Eucharistie. Elles ne s'en rendent pas explicitement compte. Mais les chaînes de tous les mensonges modernes les tiennent dans une servitude dont d'instinct elles demandent à être libérées par Celui qui a dit : *Veritas liberabit vos*. Le renouveau mystique dont nous avons déjà parlé (Vie spir., 2e fascicule) commence déjà à produire son effet dans les masses, quoique bien imparfaitement encore. La liturgie remise en honneur et mieux comprise leur rend ce goût des choses divines. Les livres de fond vraiment théologique et mystique, adaptés à la diversité des esprits et des milieux, compléteront très efficacement cette rééducation surnaturelle de notre temps.

Cependant, comme il s'agit d'œuvres humaines, sujettes comme telles à de multiples imperfections, il importe de faire une sévère sélection dans une littérature aussi vaste et aussi variée. Il est très possible en cette matière et, avec les réserves que comporte nécessairement l'interprétation de toute formule absolue, nous conseillons de suivre le proverbe souvent cité : « Ne lisez pas de bons livres, n'en lisez que d'excellents ». Or

les excellents abondent. Il n'y a que l'embarras du choix. Aller de préférence aux grands maîtres incontestés et célèbres de la vie spirituelle, lire plus assidument les œuvres des Saints, telle doit être la règle de quiconque veut alimenter son âme aux sources les plus pures et les plus riches.

On peut donc, en général, sur ces importantes matières, se dégager, dans une certaine mesure, d'un souci assez habituel, — légitime quand il s'agit par exemple d'œuvres purement littéraires, scientifiques ou philosophiques, — le souci de « l'actualité ». Il paraît toujours beaucoup de livres ou de brochures traitant de questions de spiritualité. Dans le nombre il s'en trouve de fort recommandables. Mais, en somme, il est rare que ces ouvrages s'imposent par une valeur exceptionnelle et qu'ils dépassent le niveau des publications courantes ; et il en est bien peu qui survivront au succès ou à la vogue du moment. Ils seront bientôt oubliés, tandis qu'avec une admiration toujours renouvelée on continuera de lire et de méditer les traités de Cassien, de Ruysbroeck, de Suzo, de Tauler, de sainte Catherine de Sienne, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales, etc... On ne parle pas mieux, aujourd'hui, du péché, de la grâce, de la contemplation, de l'amour divin, quant au fond essentiel de ces sujets, que ne l'ont fait les Saints.

Nous devons reconnaître que, depuis quelques années, la littérature mystique, dans son ensemble, a retrouvé son caractère sérieusement théologique. Il fut un temps, pas très éloigné, où la mode donnait la préférence à des livres de piété empreints d'un sentimentalisme fade qui malheureusement tenait lieu de doctrine et donnait à beaucoup de chrétiens une fausse conception de la vertu et de la sainteté. On en est revenu. Les âmes, mieux éclairées, exigent maintenant une nourriture plus substantielle, et la plupart des auteurs qui traitent de ces questions s'efforcent, souvent avec succès, de les satisfaire.

Nous ne saurions donc exclure du programme des fidèles désireux de s'édifier et de se sanctifier la lecture des œuvres modernes. Moyennant un choix extrêmement judicieux, une telle lecture, sous certains rapports, est nécessaire. Comme dans toutes les branches de l'activité humaine, un progrès réel est possible. La vérité, avec le temps, peut revêtir des aspects inaperçus jusqu'alors et s'éclairer de nouvelles lumières. Mais surtout elle doit s'adapter au caractère de chaque époque et répondre aux aspirations particulières des générations successives.

C'est à ce progrès et à cette adaptation que travaillent précisément des Revues comme la nôtre et des ouvrages de valeur

comme ceux que nous signalons à nos lecteurs. L'erreur de méthode et le danger consisteraient à donner une préférence exclusive aux livres du moment, au détriment des chefs-d'œuvre que les Maîtres nous ont laissés. C'est à ceux-ci qu'en définitive il faut toujours revenir, de même par exemple qu'en littérature c'est dans les chefs-d'œuvre des grands génies que la pensée se trempe et que le goût se forme. Or, ici, les maîtres ce sont les Saints qui ont laissé des écrits, et les auteurs dont l'autorité est consacrée par le temps et reconnuepar la pratique séculaire de l'Eglise. Les premiers, en raison même de leur sainteté, ont reçu des lumières et des inspirations particulières de Dieu. Leur constante fidélité à la grâce les a rendus dignes de plus larges effusions en leur âme, de l'éternelle vérité. Souvent même, leur doctrine, comme par exemple celle du *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, est un résultat de révélations directes de Dieu. D'autres fois ils consignent dans leurs écrits les fruits de leurs propres expériences, c'est-à-dire les diverses formes qu'a revêtues leur vie intérieure. Ces mêmes considérations s'appliquent aux auteurs qui n'ont pas été canonisés mais qui atteignirent un haut degré de sainteté. En tout cas la perpétuité du sentiment chrétien leur communique une autorité exceptionnelle. En lisant les uns et les autres, on est sûr de ne pas s'égarer, et si on est fidèle à leurs enseignements, de faire des progrès rapides dans la perfection chrétienne.

Mais comment rendre facile et possible à la généralité des fidèles la lecture de ces œuvres ? En général elles font partie de séries contenant des volumes plus ou moins nombreux ; difficulté qui s'accroît présentement du fait de la cherté des livres. Le R. P. Bernadot a parfaitement résolu ce difficile problème. En petites plaquettes, d'un prix très modéré, accessible à toutes les bourses, il a commencé la publication d'un certain nombre de « chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques » (1). Nous n'avons pas connaissance d'œuvre absolument semblable entreprise avant lui (2). Trois brochures ont déjà paru : 1° le Traité de la Vie spirituelle de saint Vincent Ferrier composé pour des Religieux, mais d'une application aisée, malgré l'austérité de son ascétisme, à la vie chrétienne ordinaire, et qui a fait les délices du moyen-âge ; — 2° les Lettres de sainte Catherine de

(1) En vente chez les Dominicaines de Monteils, Aveyron.

(2) Un essai avait été fait par le R. P. Delcros, O. P., pour le célèbre *Abécédaire* composé par un Franciscain espagnol pour sainte Thérèse. (En vente chez les Carmélites de Metz). — D'excellents extraits du P. Desurmont, Rédemptoriste, furent publiés avant la guerre sous cette forme.

Sienne au bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur ; mises en ordre pour la première fois par le traducteur ; à la fois d'un mysticisme très élevé et d'un intérêt historique considérable ; — 3° le Dialogue sur la perfection de sainte Catherine de Sienne, avec une très intéressante préface du P. Alix. — D'autres œuvres semblables suivront, notamment quelques opuscules choisis de saint Thomas. Nous souhaitons à ce travail la plus large diffusion.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

LES LIVRES

A. Gonon, chapelain de Paray-le-Monial : **Jésus vivant dans le chrétien.** Quatrième édition. Paris, Lethielleux.

Substantielle et méthodique étude sur la *vie chrétienne*. L'auteur en montre le principe unique dans le Christ, la condition essentielle dans l'acceptation de la croix, et enfin le développement progressif dans les mystères de la vie de Jésus. C'est en somme un excellent commentaire — et toujours utile — de la parole du Maître : « Je suis la vigne et vous êtes les rameaux ». Combien de chrétiens n'accordent pratiquement à ces paroles d'autre valeur que celle d'un symbole ! La vie chrétienne devient dès lors trop facilement pour eux comme une *morale supérieure* à laquelle on tente de s'élever en suivant les exemples du Maître. M. Gonon rappelle heureusement que *vivre du Christ*, c'est autre chose qu'une imitation lointaine, mais une réalité présente et profonde, dans la possession de sa grâce et par elle de ses vertus.

J. C.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).